0

DOTT. ETTORE GALLI

LA MORALE

NELLE LETTERE

DI

MARSILIO FICINO

PAVIA
PREMIATA TIPOGRAFIA FRAT. FUSI
1897.

INTRODUZIONE

La vita e la teoria metafisica di Marsilio Ficino (1) furono oggetto di studii numerosi; la teoria morale invece, quantunque qua e là toccata, non fu mai esposta con proposito scientifico, e resta ancora un punto oscuro del pensiero filosofico del grande platonico di Firenze.

Leopoldo Galeotti, in un *Saggio* intorno alla vita e agli scritti del Ficino, ne espone molti concetti morali, ma non li raccoglie in un tutto organico;

(1) Per la bibliografia vedi Fridrich Uberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Dritter Theil, die Neuezeit, Berlin, Mittler 1896-97.

Leopoldo Galeotti, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, Arch. Stor. It.*, nuova ser., IX, 1859, par. 2a, pagg. 24-91, e X, par. 2a, pp. 2-55.

Luigi Ferri, *Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento, Filos. delle Scuole It.*, XXVIII, 1883, pp. 180-201; *Il platonismo di Marsilio Ficino,* Ibid., XXIX, 1884, pp. 237-260; *Dottrina dell' amore*, Ibid., XXIX, 1884, pp. 269-294.

Ferdinando Gabotto, *L' epicureismo di Marsilio Ficino, Rivista di Filos. scientif.*, X, 1891, pp. 428-442.

non ne dimostra la relazione con il resto della dottrina: avendo per iscopo di completare la figura del filosofo fiorentino, trova conveniente di metterne in rilievo la moralità, ma non pretende di farne una trattazione definitiva. Luigi Ferri, parlando della teoria dell' amore e delle idee, fa pure qua e là qualche accenno alla morale. Ferdinando Gabotto scrive un saggio sull'epicureismo di Marsilio.

Un lavoro organico che raccolga tutti gli elementi, li metta in relazione con tutta la teoria, li collochi nel loro ambiente, e li presenti sotto la miglior luce, non fu ancora fatto.

Dell' etica sua il Ficino non lasciò che qualche traccia nelle *Opere*, mentre ne fece una esposizione quasi completa, quantunque non sistematica, nelle *Lettere*.

Le *Lettere* sono, sotto ogni rispetto, tra le più importanti del tempo. Scritte in buon latino, non appaiono un esercizio rettorico, ma la fedele e vera espressione di un carattere, di un' anima. Con esse si può ricostruire la sua figura, il suo genere di vita, e, ciò che ora più importa, la sua morale.

Il Ficino aveva il costume, anzi il bisogno di scrivere continuamente, di esplicare nelle lettere, come in articoli di rivista [1], il contenuto delle

[1] V. tutte le lettere del libro II, e moltissime altre, per es.: III, 2 (a Bernardo Bembo); IV, 12 (all' oratore Marco Aurelio); 17 (a Francesco Bandini); V, 6 (a' suoi amici); 8 (ai filosofi e sofisti); VI, 21,

opere e tutti i concetti che i suoi lunghi e seri studii sulla filosofia gli suggerivano. Ed anzi, appunto perchè non scrisse nessun libro di morale, se si eccettua il *de Voluptate*, che ha uno scopo scientifico ed espositivo delle varie dottrine morali [1], sentiva maggior bisogno di esprimere volta volta le sue idee intorno a questo ramo della filosofia. S'aggiunga inoltre che una certa sua natura molto intima, una coscienza scrupolosa e retta, si apriva tutta nelle lettere ad amici carissimi, e manifestava alcun che di recondito, che certo non metteva in mostra in opere metafisiche. Onde, per rispetto alla morale, le *Lettere* sono la fonte più completa: oltre a darci quello che offrono le altre *Opere* [2], ci presentano idee che in queste non si potrebbero trovare.

28, 49 (a Lottiero Neroni); VII, 12 (al duca d'Urbino); 25 (a Francesco Bandini); IX, 3 (ad Amerigo Corsini); 11 (ad Andrea Cambini); X, 23 (al medico Gregorio Scuto); 26 (a Bindaccio Ricasoli); XI, 7 (a Pietro Divizi); XII, 2 (a Vittorio Soderini e a Francesco Diaceto); 4 (a Martino Uranio Preninger), ecc..

(1) Il Gabotto, (op. cit.) vorrebbe leggervi una predilezione di Marsilio per l'epicureismo.

(2) La divisione che Marsilio fa delle virtù nella lettera I, 115 (al Magnifico), trova una rispondenza nel *Compendio del Menone* (*Opera Omnia,* Parisiis, apud Guillelmum Pelé, 1641, II, p. 106). Le idee intorno alla inferiorità ed insufficenza dei piaceri dei sensi sono in parte esposti nelle *Lezioni sulle prime parti del Filebo* (Ibid., II, 223-232). Il concetto che son da seguirsi le cose divine come le veramente degne dell'anima è espresso nei *Commentari a Plotino* (Ibid., II, 536-545) La idea della quiete si trova anche nel *de Voluptate.* E potremmo citare altri esempi. Altre idee come quelle che riguardano le offese, ecc., non si trovano che nelle *Lettere.*

Se non che da Francesco Puccinotti [1] fu sollevata una grave questione intorno all' autenticità di buona parte delle lettere.

Il Puccinotti distingue nella vita del Ficino tre periodi: uno di platonismo legato a Boezio, ad Agostino, a filosofemi pratici, lasciati da Dante e dal Petrarca; un secondo di platonismo legato alla volontà di Cosimo, al fasto di Lorenzo, alla emulazione dei Greci abitanti in Firenze e alle tentazioni nate dallo studio di Plotino e dei discepoli di lui, (dai 30 ai 40 anni); un terzo di platonismo ravveduto, che ritorna alle prime e pure ispirazioni filosofiche, tutte morali e religiose. A sostegno di questa sua idea egli cita anche le *Lettere,* ma scarta di esse tutte quelle che contravvengono alla sua tesi, e le ritiene apocrife, fondandosi sul fatto che il Ficino [2] dichiara al Poliziano che corrono false lettere col suo nome. E poichè a lui importa di mostrare che il Ficino si scostò per poco, e solo per errore, dal platonismo cristiano, crede invenzioni di avversari del filosofo fiorentino molte lettere che trattano di filosofia alessandrina, « di egiziane e talmuddiche traveggenze e di astrologici fantasmi ».

Rispose Augusto Conti [3] accordandosi in molte

(1) *Storia della medicina*, Livorno, Wagner, 1859, II, par. 2ª, pp. 536-575.

(2) Lib. I., lett. 16.

(3) *Arch. Stor. It.*, serie 3ª, II, par. 2ª, 1865, pp. 173-189.

cose, ma attenuando la rigida affermazione della non autenticità. Tornò il Puccinotti a ribadire il concetto suo [1], mantenendo l'antica idea circa le *Lettere*. Il Ferri [2] non accetta i tre periodi del Puccinotti: ammette col Conti un decennio di dubbi, respinge l'idea che dai platonici il Ficino prendesse soltanto alcune stranezze, e riconosce invece nella filosofia di Marsilio tre elementi, il platonico, il neoplatonico ed il cristiano, distruggendo così implicitamente ogni disputa intorno all'autenticità.

La questione è veramente lunga e difficile, e non si potrebbe risolvere sui due piedi, senza conoscere i manoscritti, senza compiere un lungo e serio confronto del contenuto delle lettere e delle opere, tra le quali corre una strettissima relazione, e senza fare una disamina accuratissima intorno alla cronologia.

Tuttavia, volendo stare alla impressione che si riceve ad un'attenta lettura, si deve dire che, se vi sono lettere apocrife, devono essere poche e veramente insignificanti; perchè di esse le incriminate, che espongono questioni filosofiche e certe condizioni dell'animo del Ficino, collimano troppo con alcune che sono ritenute autentiche, ci rappresen-

---

(1) *Nuova Antol.*, Anno II, vol. V, 1867, pp. 211-240.
(2) *Il Platonismo di M. Ficino*, loc. cit., pp. 251-52.

tano troppo bene il carattere suo, ci esplicano troppo chiaramente la teoria sua, sia pure neoplatonica, od egiziana, basata su Proclo o Mercurio Trimegisto, perchè siano rifiutate. Inoltre oggi si propende dai più per l'autenticità, specialmente per il fatto che l'edizione prima fu fatta nel 1495, vivente l'autore. S'aggiunga che il Puccinotti parte da un preconcetto cristiano. Crede che sia un torto per il Ficino l'aver coltivata la filosofia Alessandrina ed egiziana, l'aver dato appiglio ad accuse di miscredenza; e cerca di ridurre più che è possibile quel periodo di *aberrazioni*, per mostrare che, per la maggior parte della vita, Marsilio fu cristiano platonico.

Volendo essere obbiettivi, si deve riconoscere che il Ficino fu avanti tutto cristiano. Si dette al platonismo, ma si studiò di non discostarsi dalla religione sua, ed anzi cercò di conciliare l'una cosa con l'altra. Orbene, niente poteva meglio prestarsi per tale conciliazione che la filosofia degli Alessandrini, dei platonici del medio evo greco, i quali avevano appunto portato un grandissimo contributo nella formazione della idea cristiana. Quale meraviglia adunque che l'anima molto eccitabile, amante del maraviglioso di Marsilio, la natura tutta speciale sua lo trascinassero a studi ed a speculazioni strane e stravaganti? Questa fu una evoluzione naturale in lui; e, come da prima quelle cose che scriveva e

pensava, compreso da speculazioni metafisiche forse più propriamente platonico-cristiane, comunicava per lettera agli amici, così comunicava di poi quello che, immersa in nuovi pensieri, la mente sua gli andava suggerendo. Se poi, specialmente per consiglio di amici, ritornò alla filosofia di prima, non v' è ragione di sconfessare questo periodo di mezzo, il quale non è altro che una evoluzione naturale. Dal neoplatonismo, soverchiamente tinto di astrologia e demonologia, il Ficino passò poi gradatamente ad un cristianesimo mistico [1], segnando una specie di parabola, che si osserva del resto, nonchè tra i filosofi, in altri uomini ed in diversi tempi.

Comunque sia, nel nostro caso la questione della non autenticità non ha quasi importanza alcuna. Le lettere che in massima sono contestate sono quelle più particolarmente astrologiche, che più o meno si scostano da un certo determinato platonismo. Orbene, noi non avremo mai occasione di toccare tali lettere, perchè, s'intende subito, le idee morali non

(1) Vedi VIII, 31 (a Francesco Bandini).

NB. In questo lavoro ci serviremo della traduzione delle lettere fatta da *Felice Figliucci,* e stampata a Venezia da Gabriele Giolito de Ferrari nel 1546, facendo però sempre i debiti riscontri con l'edizione di Parigi (*Opera Omnia,* Parisiis, apud Guillelmum Pelé, 1641), e ricorrendo esclusivamente a questa, allorchè si tratterà di riportare parole testuali. Le indicazioni in nota si riferiranno sempre all'edizione di Venezia.

sono contenute in disquisizioni intorno agli astri, ai demoni, ecc.. D' altra parte lo stesso Puccinotti ammette in nostro favore che le apocrife non siano molte.

CAPITOLO I.

LA MORALE DEL SECOLO XV E DEGLI UMANISTI.

Il secolo maraviglioso che si suole chiamare col nome di Rinascimento, segnò un periodo nuovo nella vita dell'Europa. Colle lettere latine e greche tornati alla luce i tesori dell'arte antica, tutta una civiltà trascorsa e quasi cancellata si rinnovellò. Tornò in vigore la antica concezione filosofica e morale della natura e della vita: tornò la terra a sorridere, ad aprire ai mortali i suoi tesori inesauribili; e le idee antiche, modificate ed adattate ai bisogni nuovi di un popolo di molti secoli più tardo, crearono una civiltà nuova, della quale noi possiamo chiamarci figli diretti.

L'attività prodigiosa degli eruditi di quel tempo, le innumerevoli manifestazioni del pensiero, mossero e muovono gli studiosi nostri a fare di quel secolo l'oggetto dei loro studi accurati. Quindi vediamo lo storico civile occuparsi di quel tempo non meno che lo storico della letteratura, lo storico dell'arte non meno che lo storico della filosofia. A tutti offre da mietere il campo del Rinascimento;

al filosofo e allo studioso dei costumi poi, forse ancora più di quello che a prima vista potrebbe sembrare.

Infatti, se il fenomeno più grande e più appariscente fu, e non si può negare, una specie di furore per lo studio della letteratura classica, per il ripristinamento dell'arte romano-greca; meno appariscente, ma più efficace sulla vita, fu l'effetto che il contenuto delle opere d'arte ebbe sugli studiosi, e su tutti quelli, fra i quali veniva diffusa la cultura. Perocchè le opere filosofiche e morali erano già per sè opere d'arte, e chi era tratto ad esse dalla forma esteriore, si imbeveva poi anche delle idee di quella forma rivestite.

Fu specialmente per questo processo che a poco a poco si ripristinò in certo modo la vita, la filosofia e la morale antica.

Vediamo quindi, benchè modificati dai tempi, riapparire costumi romano-greci, l'amore della natura, l'amore del sapere, l'amore della gloria; manifestarsi nuovamente i vari sistemi filosofici, e specialmente quelli che potevano segnare un indirizzo affatto contrario ad una filosofia, la quale, pur ripetendo la sua origine da un sistema greco, aveva tuttavia subito una profonda e strana modificazione attraverso il medio evo. Vennero allora nuovamente alla luce le antiche teorie morali, come la stoica, la epicurea, la scettica e la platonica.

Senonchè quella cultura, per quanto fosse intensa e sentita, rimaneva pur tuttavia qualche cosa di esteriore e di decorativo; non penetrava nelle midolla, fino a diventare fondamento sicuro, e potente guida delle azioni. Gli umanisti amavano sovratutto la cultura per la cultura, la filosofia come elemento indispensabile per la conoscenza completa della antichità; l'amavano per ciò che essa aveva di estetico, l'amavano come arte, ma non come espressione di sentimenti e di bisogni che si adattassero ai tempi loro. Avvenne quindi che questi giganti del pensiero, tutti compresi da sublimi manifestazioni dell' ingegno umano, perdettero di vista la vita pratica, la vita dei loro tempi, e contravvennero alle leggi della morale.

Il periodo politico in cui vissero, favoriva la trasgressione alle leggi regolatrici dei comuni rapporti. Era quello il tempo in cui le signorie, esempio tipico della ingiustizia e della violenza, andavano sorgendo o, meglio, consolidandosi: dovunque stati, che, nati dalla illegalità, dovevano sostenersi con la illegalità, e con la violenza; principi, che, circondati dal sospetto, erano obbligati, quando non lo facessero per natura, a prevenire o a reprimere nel sangue attentati e congiure, a sostenersi in ogni caso colle minaccie e col terrore; compagnie di ventura che, libere, o al servizio dei signori, esplicavano

tutta la malvagità che i tristi elementi di cui erano composte e l'esempio dei potenti, i quali ne favorivano la formazione e lo sviluppo, potevan loro ispirare.

I nuovi diritti della signoria, instaurati con la forza, non erano stati ancora universalmente riconosciuti, e restava sempre viva in taluni la coscienza dei diritti antichi e delle antiche leggi conculcate.

La chiesa, banditrice della morale cristiana, era, per condizione di tempi, ingolfata più che mai nei vizi e nella corruzione. Prelati e monaci erano l' esempio più palese di ogni immoralità.

In un periodo adunque di transizione, come questo, in cui le idee nuove non si sono ancora affermate, e le vecchie non sono ancora soffocate, è naturale che tutto venga manomesso, calpestato. Nessuna meraviglia quindi che per queste cause e per l' amore entusiastico dell' antichità, la morale patisse danni immensi. I letterati furono quelli che, per la loro eminente posizione, forse più ne risentirono, e fecero più palese il male agli studiosi di quel secolo. Sul loro pensiero, interamente assorbito dall' arte, la tradizione morale aveva pochissimo o nessun potere, tanto che essi lasciavansi trascinare dal capriccio o dall' interesse del momento. Nemmeno la religione cristiana aveva più alcuna presa sull' animo loro, e rimanevano indifferenti innanzi ad essa, quando non davano ragione

ad accuse di irreligiosità, di paganesimo o di ateismo. E certo fa una cattiva impressione il vedere calpestata o trascurata questa concezione completa ed organica del mondo e della morale da persone le quali, o per insufficente potenza d'ingegno o per immaturità di tempi, non ne avevano escogitata un'altra. Guai a quella società che non abbia fede profonda in certi principi generali, che regolano le azioni ed i rapporti tra gli uomini!

Gli umanisti avevano oltrepassata la concezione cosmica e morale del cristianesimo, o per lo meno capirono che al loro spirito evoluto i principii cristiani erano insufficenti, ma non ne avevano però trovati altri che li sostituissero, e servissero di guida nelle azioni. Onde chi studiò la loro vita, dovette rilevare molte irregolarità.

In essi andò quasi perduto il senso della dignità personale; s'abbassarono alle più vili adulazioni verso i principi ed i signori, per ottenere onori e denaro; vendevano il loro ingegno e la loro arte per cantare lodi sperticate di chi talora avrebbe invece meritato ben altro. E desta anzi meraviglia vedere come quell'estetica, per la quale amavano e studiavano gli antichi classici, potesse loro permettere azioni grottesche, come quelle di paragonare qualche indegno tirannello alle più grandi figure dell'antichità. Quando essi non ottenevano

quello che si aspettavano, allora erano pronti a rimangiarsi tutte le lodi non solo, ma a vomitare anche veleno con la stessa facilità; veleno, quale sovente un ingegno poderoso e una grande coltura sapevano loro apprestare.

Non è poi a dire degli odii, delle gelosie, delle lotte, delle contumelie e delle vendette tra letterati e letterati. Essi non riconoscevano più alcuna misura. La loro dignità, la *gravitas*, che dovevano avere appresa dagli antichi, non li conteneva. Gelosi l'uno della fama dell'altro, si denigravano a vicenda, impegnandosi in polemiche che talora degeneravano in vere guerre di improperi e di insulti atroci. Tra alcuni poi sorsero degli odi così terribili ed implacabili, che non si spensero che con la morte. Ed in omaggio poi ai costumi dei tempi, agli esempi offerti continuamente dai signori, prezzolavano talora dei sicari per uccidere il rivale.

Ma ciò che, per quanto poco osservato dallo storico della letteratura, più ci interessa per riguardo alla vita e alla morale, sono i peccati sessuali. Tutto quel secolo non fu per vero un modello di continenza, anzi fu per tale rispetto dei maggiormente corrotti: la Chiesa stessa ne dette il più brutto spettacolo. Ma coloro che portarono forse le traccie più gravi e più profonde, furono gli umanisti. La superiorità del loro ingegno, la squisitezza

della loro cultura estetica, la raffinatezza dei gusti loro in fatto d'arte si ripercossero su tutta la vita: è quindi spiegabile, per quanto deplorevole, come scendessero a certi gradi di depravazione.

Molti non avevano moglie (i più erano prelati), ma, appunto per ciò, più frequenti e più gravi dovevano essere le irregolarità. La vita spensierata e randagia dava loro carattere e voglie di avventurieri, e suscitava quindi il desiderio di seguire strani capricci. Basta leggere le lettere o le diatribe loro per farsi un'idea del marcio loro per riguardo alla lussuria. Non sono certamente sempre e tutte vere le accuse e le immanità che l'avversario lancia contro l'avversario; ma non v'ha dubbio che tali accuse non avrebbero avuto origine senza forti ragioni, se cioè qualche cosa di vero non fosse esistito. Del resto si sa con certezza di relazioni pederastiche di alcuni, ed è noto come, anche i più pudichi, ridessero grassamente di certi discorsi e di certi fatti che a noi fanno orrore.

Tali difetti e colpe, giova ripeterlo, non erano soltanto patrimonio loro: tutta l'alta società n'era impegolata; ma certe forme acute e degenerate si manifestarono specialmente fra loro.

Con la religione essi non erano in rapporti migliori che con la morale. Non già che fossero miscredenti, atei o facessero propaganda, o sostenessero

con calore teorie anticristiane [1]; chè anzi questo avrebbe rivelato una fede, un altro principio direttivo ed informatore della vita e delle azioni. Invece erano scettici o indifferenti, ammettevano in teoria la religione cristiana, ma in pratica la violavano di continuo, ridendosi di tutto.

Così trascurati dei loro doveri, avevano poi anche debolezze ridicole, molto ridicole; erano superstiziosi, credevano agli spiriti, alle streghe, ai sogni, ecc., come il popolino.

I tempi insomma non erano maturi, la scienza e la coscienza non avevano ancora fatto tali progressi da potere sostituire altri concetti a quelli della filosofia cristiana; questa soddisfaceva alla più gran parte, se non a tutti addiritura, i bisogni delle stesse menti colte; sicchè, coloro, che senza altri principi contravvennero alle sue leggi, apparvero ed appaiono colpevoli. D' altra parte invece sono altamente commendevoli quelli che, pur non avendo fatte altre concezioni del mondo e della vita, anzi appunto per questo, seppero attenersi alla religione cristiana e alla morale.

Ci siamo specialmente intrattenuti sugli umanisti, e abbiamo cercato di mettere in evidenza la morale di allora per fare un confronto con un personaggio

[1] Tranne qualche esempio più unico che raro.

che ebbe a' suoi tempi una fama europea. Voglio dire Marsilio Ficino.

Marsilio Ficino deve essere posto fra gli umanisti. È ben vero che gode fama specialmente di filosofo, ma questa sua qualità non toglie che, per il carattere della sua cultura, egli possa, anzi debba essere considerato tra la schiera dei benemeriti ristoratori dell'antichità classica. Il Ficino è filosofo cristiano platonico, ma non porta nulla o ben poco di nuovo nella dottrina da lui coltivata. Suo merito è quello di averla studiata, di essersi formata la cultura più larga e più completa del platonismo, di averci portata tutta l'energia del suo carattere, e di averla divulgata con l'entusiasmo che gli era proprio. Come in genere non sono originali gli umanisti della prima maniera, così non è originale il Ficino. Egli raccoglie, studia e divulga (1).

Nella specie di vita e di morale però egli si distingue da tutti gli altri. È ben vero che si potrebbe citare qualche altro esempio di umanisti che non si

(1) VIII, 35 (al Miniato) « Quanto allo apprendere a poco a poco con lode pubblica la disciplina platonica, tu compii un dovere di pietà divina. Imperocchè ciò fu stabilito dalla divina provvidenza per la comune salute e specialmente dei filosofi. Questo io, già da lungo tempo reso migliore, diligentemente vado facendo, e secondo il costume degli Acquariani, raccolgo ogni giorno cose da diffondere e divulgare ai grati del pari che agli ingrati, anche se cerchino in tutti i modi che possono, di denigrarmi ».

contaminarono dei vizi dei contemporanei; ma se costoro s'acquistarono lode, non ebbero però sul tempo loro il merito, la fama e l'efficacia che invece ebbe Marsilio Ficino.

La morale del nostro non fu interamente messa in rilievo dagli studiosi della sua vita e delle sue opere. Sebbene non abbia molto di nuovo, tuttavia è così sentita, e spicca tanto nell'apatia del tempo, che merita d'essere trattata di proposito. Ed in mezzo a cotanta irregolarità di vita, di costumi e di leggi morali, sarà caro di vedere qualcuno, che, pur essendo umanista, non solo non si lordò di quella pece, ma fu un vero e grande esempio di moralità.

CAPITOLO II.

NATURA E STUDI DI MARSILIO FICINO.

Debolezza fisica del Ficino — vita studiosa, regolata — piaceri intellettuali — noncuranza della vita materiale — riconoscenza verso i Medici — odio per le corti e per l'adulazione — celibato — discussioni filosofiche, banchetti platonici — studio della dottrina platonica — desiderio della gloria. — Accademia. — Amici. — Giovanni Cavalcanti amico unico. — La musica.

Per ben comprendere la morale del Ficino è necessario studiarne, per così dire, i fattori [1]. La salute, la natura dell' uomo, le sue condizioni materiali, le tendenze dell'ingegno e del filosofo, la dottrina presa a studiare e l'ambiente erudito sono altrettanti fatti che devono esser tenuti ben presenti. Senza di essi la dottrina non potrebbe essere interamente illuminata, nè acquisterebbe tutta l'importanza che realmente ha.

---

[1] Trascuriamo di parlare de' suoi studi giovanili, perchè poco importanti, e perchè, a quanto si sa, dopo un breve errore, furono tutti rivolti al platonismo ed al cristianesimo. come volevano la educazione di famiglia e la sua natura. Vedi GALEOTTI, op. cit., loc. cit., pp. 32 e segg.

Il Ficino (1433-1499) era di corpo mingherlino [1] e di salute malferma. Si sa di gravi malattie che ebbe a soffrire, per le quali andò anche in pericolo di vita. Tale debolezza fisica, aggravata da intense occupazioni studiose, acuirono certe strane sensibilità del suo già delicato temperamento. Da ciò che egli stesso dice in alcune lettere, apprendiamo come fosse molto debole di nervi [2]; condizione questa

---

[1] Lib. III, lett. 42 (a Giovanni Cavalcanti): « ...... Quantunque io sia un omicciattolo esile e piccolo..... »; VIII, 37 (al vescovo Nicolò Batori): Non accetta l'invito di recarsi in Ungheria alla corte del re Mattia oltre che per altre ragioni, perchè « un corpicciuolo disadatto alle fatiche, come il mio, non resisterebbe al viaggio »; IV, 14 (ai suoi amici): « Perchè spesso mi domandate come sto? Domandate piuttosto se finalmente sono guarito. Mentre gli altri sembrano nati per star sani, io, per contrario, sembro nato per stare continuamente male. Imperocchè per una certa debolezza di natura a me non fu dato mai di passare un giorno intero in perfetta salute.... »; IV, 27 (a Francesco Marescalchi): « .... Marescalchi mio, sto bene come voglio, poichè cominciai a voler stare come potevo »; VI, 35 (a Bernardo Bembo, 24 luglio 1480): Gli parla di una sua malattia passata. Dopo avergli raccontato che ai primi di luglio ebbe due fortissime febbri, e che vennero a visitarlo vari medici, come Stefano da Milano, Giorgio Ciprio, Antonio Benivieni ed altri, aggiunge: « ... ma io sapendo di certo che la debolissima natura del mio corpicciuolo non poteva sopportare due febbri, specialmente nel mese di luglio, nè sostenere i necessari aiuti dei medici, alzai subito gli occhi miei verso quei monti, donde tosto mi venne l'aiuto.... da quel signore che fece il cielo e la terra ».

[2] La debolezza e la infermità del corpo ebbero un'efficacia grande anche sui nervi e sulla salute, tanto che gli causarono una malinconia naturale continua ed una cotale acuta sensibilità da fargli provare un morboso orrore dei mali. Ecco infatti le parole sue: III, 24 (a Giovanni

che favoriva in lui il concentrarsi, il racchiudersi in sè, nel suo pensiero. Le poche risorse del corpo non gli permettevano gli abusi; egli doveva condurre una vita regolata, semplice e ritirata.

Del mondo vedeva ben poco, e, se si toglie la compagnia degli amici, la quale lo riconduceva pur sempre al suo ciclo di idee, egli quasi non aveva sentore della vita che s'agitava fuori di lui.

Gli studi, la filosofia rubavano tutta l'energia di quel corpo, debole sì, ma tenace nelle fatiche spirituali. Non praticando il mondo, egli non era allettato da' suoi piaceri, dalle sue attrattive, dalle sue corruzioni: visse al tutto separato, in un altro piccolo mondo, costituito dalla famiglia dagli amici, dall' Accademia e dallo studio.

Cavalcanti, amico unico) « .... io per un certo eterno dono di lui [Dio] sono meno desideroso dei beni mortali; e quanto all' essere io soverchiamente pauroso di mali, accuso la mia complessione, cosa, come a me pare, amarissima, se non si potesse in qualche modo addolcire col frequente uso della cetra. E questa malinconia sembra che mi sia stata impressa da Saturno, posto quasi in mezzo di Aquario, mio ascendente, ricevente Marte nello stesso Aquario e la luna in Capricorno, e guardante dalla quadratura il Sole e Mercurio in Scorpione, occupanti la nona plaga del cielo. Resistettero alcunchè alla natura malinconica Venere in Libra e Giove in Cancro ». III, 41 (a Bernardo Bembo) «.... prima di tutto io penso che il veleno della vita sia la mestizia, e così pure il veleno della mensa dico che non è altro che la tristezza ». Di qui appare chiaro il bisogno grandissimo che egli aveva della musica; di qui gli alti e bassi nel suo umore, e le idee ottimiste o pessimiste intorno al mondo, alla vita, agli uomini: III, 43 (a Giacomo Bracciolini), IV, 17; V, 35 (al cardinal Raffaello Riario); VI, 21 (a Lottiero Neroni).

Le condizioni di salute furono una delle cause che lo indussero a stabilirsi definitivamente a Firenze in un secolo, in cui i letterati menavano vita randagia, passando da un principe ad un altro, da una città ad un'altra, secondo che il bisogno e talora strane voglie dettavano. Il Ficino, invitato più volte a recarsi in Ungheria presso il re Mattia (1), non volle accettare, e, per quanto avesse dei bisogni, e molti, specialmente per il suo debole fisico, e per la numerosa famiglia, di cui era aggravato, egli si tenne contento del poco, e non agognò mai nè a ricchezze nè ad onori, nè, se si toglie il desiderio che una volta ebbe di recarsi a Roma (2), nutrì mai voglie incomposte e strane, come altri umanisti. Adottò la massima che ci si deve accontentare del poco che abbiamo, e non ricercare altro. Di ciò scriveva spesso agli amici (3). Al contrario degli altri umanisti viveva, per così dire, esclusivamente del pensiero; non già che quelli si dessero a preferenza alla vita materiale; ma, mentre essi, per la vasta cultura e il grande sviluppo intellettuale non accomodandosi più ai piaceri della vita

(1) IV. 37, VIII, 37 (a Nicolò Batori); VII, 25 (a Francesco Bandini).

(2) X, 20 (Ermolao Barbaro a Marsilio Ficino, 1 agosto 1490).

(3) I, 47 (a Francesco Musano de Cesis); III, 11 (a Valerio Romano). Il resto si vedrà meglio in seguito.

materiale, escogitavano col loro stesso pensiero le raffinatezze del piacere, egli invece, assorbito intieramente dal pensiero, cercava esclusivamente in esso i suoi diletti. Anzi la sua trascuratezza per la vita materiale ed economica gli procurò noie e dispiaceri in famiglia, tanto che, scrivendo ad un amico, gli manifesta la risoluzione di esercitare la medicina (che egli studiava e conosceva [1]), per guadagnare qualche cosa di più [2]. Furono i Me-

[1] I, 92 (Ad Antonio Canisiano).

[2] VIII, 23 (a Pier Leoni, 7 gennaio 1485): Finita la traduzione di Plotino, tu mi consigli di tradurre Ippocrate, ma io ora sono costretto ad « esercitare la medicina e non a tradurla. Dirai che tal cosa non conviene ad un sacerdote. Ma che conviene al sacerdote? Al sacerdote si addice meglio fare il medico che il mendico. Vissi fin qui, e vivo ancora, ciò che è convenientissimo per un filosofo, contento di piccole risorse; ma di questo non vivono contenti gli orfani nipoti miei, e le nipoti ormai da marito, miei nemici domestici. Io vissi sempre secondo il costume di un filosofo, nè mai ho pensato al domani. Ma oggi una domestica turba mi spinge, mio malgrado (lo tolga Iddio), a pensare al domani. Spesse volte quest'anno tentai di manifestare la mia condizione al nostro Lorenzo (de Medici), sperando che mi bastasse parlarne senza pregarlo, ma un certo rustichetto pudore me l'ha vietato; una lettera ad un amico mi farà meno arrossire ». XI, 33 (a Filippo Valori) « I nemici di un uomo sono i suoi di casa; tali sono i miei, molti e molto molesti, poichè, non essendo filosofi, nè contenti di un vitto e di una suppellettile da filosofo, spesso mi rinfacciano che tutti gli altri clienti e clientucoli di casa Medici in pochi anni hanno moltissimo profittato, mentre io, quanto mai famigliarissimo di questo casato, e (per così dire) clientissimo, in molti anni ho poco guadagnato. Ma, ascolta un po', Valori mio, questa mia difesa presso i miei. Gli altri amici dei Medici non hanno ancora ricevuto quanto hanno domandato, ma io avrei

dici, che sempre provvidero alle necessità materiali di lui [1]; quei Medici ai quali egli si sentiva legato da strettissimi vincoli di riconoscenza e di affetto. Non venne mai meno ai doveri verso i benefattori; ma, per natura alieno non che dalle adulazioni, dalle restrizioni di libertà, avrebbe desiderato di vivere lontano dalla corte dei principi. Scriveva a Giovanni Cavalcanti che presso i principi non abita la verità, ma la bugia la simulazione, la dissimulazione, l'adulazione, non v'è tranquillità d'animo ma pensieri, sollecitudini, invidia, nessuna libertà, tesoro più caro d'ogni altro ma, servitù e miseria [2].

Contro gli adulatori scaglia sovente i suoi strali,

---

avuto quanto mai avessi voluto, purchè l' avessi domandato, ed ho certamente quello che voglio. Quelli per lo più con preghi, io *gratis*. I Medici dettero a loro cose altrui, a me le loro proprie. E così la causa mia contro i miei di casa vado difendendo. Ma essi, ciò che mi è molestissimo, non approvano ».

[1] XI, 14 (al cardinale Giovanni de Medici, 15 aprile 1492) « Stimano i medici il grado quarto di importanza grandissima: tu per vero, a partir da Cosimo, quarto mio protettore della generosa famiglia dei Medici [dopo Cosimo, Pietro e Lorenzo il Magnifico], sei senza dubbio grandissimo. Il che io chiaramente veggo da ciò che tu non mi doni cose altrui, ma cose tue. Già da tempo mi regalasti il tuo canonicato, ora mi fai dono della chiesa di S. Martino, stata a te pure regalata. Onde per la morte del Magnanimo Lorenzo nostro non m'è lecito lamentarmi della fortuna, vedendomi da cotanto padrone massimamente raccomandato, nè commiserare la sorte di lui che per molti evidenti argomenti sappiamo essere salito al cielo ».

[2] V, 23 (a Giovanni Cavalcanti).

e talora con tale indignazione che lo eleva sempre più agli occhi nostri [1]. Non creda alcuno che il Ficino contraddica a sè stesso in alcune lettere al duca d'Urbino a Lorenzo de Medici, al duca di Vittemberga al re d' Ungheria, al signore di Faenza, perchè le lodi che egli tributa, non sono dirette a costoro come signori, ma come studiosi della filosofia platonica, i quali incarnavano, secondo il suo concetto, il vero tipo del principe, savio colto e filosofo, quale egli vagheggiava [2].

La sua salute malferma, la vita regolata e ritirata, l'assorbimento completo nello studio, spiegano anche il celibato e il sacerdozio, i quali a loro volta esercitarono una potentissima efficacia sulla intimità della vita. Per lui quindi non furono, come per molti, un calcolato mezzo per convenienze materiali e per desiderio di piaceri illegittimi e immorali, o per spirito avventuriero, proprio di colleghi umanisti. Furono anzi, una ragione per cui quell'anima, già per natura indotta alla solitudine, alla meditazione ed alla contemplazione, fosse maggiormente spinta a internarsi in sè stessa, a vivere di una vita

---

(1) Se ne parlerà più avanti.

(2) VII, 12, 17 (al duca d' Urbino), e VII, 25 (a Francesco Bandini); I, 85 (a Lorenzo de Medici); XI, 17, 35, XII, 3 (al duca di Vittemberga); VIII, 41, IX, 6 (a Mattia re d'Ungheria). Le lettere al papa Sisto IV furono scritte per placarlo: vedi VI, 1, 9, 10.

puramente intellettuale, a star paga degli immensi piaceri che da sè stessa sapeva procurarsi.

Datosi con tutto l'ardore di cui era capace alla dottrina platonica, vi si immerse tanto, che altro non vedeva della vita; era un alternarsi continuo di letture, di meditazioni, e di conversazioni parlate o scritte [1]. Infatti più e più volte vediamo nelle lettere ricordate discussioni tenute nell'Accademia, in casa dei Medici, dei Valori, di Pico della Mirandola e di altri; ragionamenti tenuti in casa sua e nei simposii rinnovanti l'antico banchetto platonico, dove piacere fisico, estetico, intellettuale e morale si fondevano in un'armonia meravigliosa per dare allo spirito ebbrezze celesti. Egli era l'anima di ogni trattenimento, che, per cultori del pensiero, e di una grande levatura d'ingegno, versava sempre intorno a quèstioni filosofiche; e si compiaceva poi di farne la relazione ad altri, e di metterli a parte dei ragionamenti e delle conclusioni, a cui era giunto [2].

La filosofia platonica che favoriva sempre più la tendenza di meditare, fece di lui un vero Ercole del pensiero puro, e gli rapì ogni attività ed ogni

[1] Si veggano per esempio le lettere : I, 107 (a Giacomo Bracciolini); I, 115 (a Lorenzo de Medici) ; III, 158 (a Giuliano de Medici) ; IV, 13 (a Lorenzo Buonincontri), ecc..

[2] I, 5 (a Michele Mercati); I, 38 (a Giovanni Cavalcanti).

risorsa. L'amore che prese agli studi, la novità stessa, che gli dava la compiacenza di essere stato il primo a studiare a fondo e a divulgare la nuova dottrina, lo attraevano tutto, lo entusiasmavano: era la dottrina per sè che collimava così bene con la sua natura, era il piacere intellettuale, era la persuasione di far bene, era in fine anche il desiderio della gloria.

Questo sentimento che gli umanisti avevano bevuto nei classici, s'era accresciuto, ingigantito con la riputazione che alcuni avevano acquistato e con l'alto concetto che avevano dei proprii studi, del proprio valore. Il Ficino, che non visse d'altro che di sapere, non solo non andò immune da tale desiderio, ma lo provò forte quant'altri mai. Pure, sempre conseguente con la sua natura, egli non ne fece mai accenno. Lo si vede però, lo si nota allorchè si consideri tutta l'opera sua, allorchè si ricerchino le ragioni di certe amicizie, di certe lettere, quando si abbracci tutta la sua attività: a tutti per vero sembrerà un sentimento più che legittimo (1). Ciò che a noi importa di rilevare, è il

(1) I, 57 (a Pietro Vanni, Cherubino Quarquagli ecc.); I, 109 (a Lorenzo Lippi). Ecco in quale concetto lo avevano i contemporanei: I, 111 (a Francesco Bandini), « il Bandini .... ci ha scritto una .... lettera nella quale chiama Marsilio immortale e divino, come colui che non rivolge lo sguardo alla carne, veste dell'uomo,

fatto che non divenne incentivo ad ambizioni basse, ma sprone potente in quel lavoro intellettuale, in cui era tutta assorta e rapita la sua vita, per il quale compromise più volte la salute.

Oltrechè della filosofia era orgoglioso anche dell'Accademia, che rinnovava, egli ne aveva perfetta convinzione, l'antica Accademia di Platone. In essa e per essa passava gran parte del suo tempo. L'Accademia era il tempio della filosofia, della scienza, il tempio eretto al pensiero, dove nessuno poteva entrare e nulla si diceva che non fosse puro e degno. Le decorazioni delle sale erano quali richiedeva l'ufficio a cui erano adibite: erano istoriate di detti e di rappresentazioni di filosofi antichi [1].

---

ma all'uomo interiore, cioè a quello stesso animo il quale fu da Dio dato agli uomini immortale e divino »; VIII, 54 (a Paolo teologo fiorentino) « Mi riuscì carissima la tua lettera dalla quale intesi che tu stai bene e che io volo, imperocchè ciò che io ho fatto di soggiogare, come tu dici, l'Europa tutta con una servitù amatoria, non mi riuscì con la mia presenza, quindi mi venne fatto col volare ». Vedi pure III, 23 (Giovanni Cavalcanti a Marsilio Ficino).

[1] I, 57 (a Pietro Vanni, Cherubino Quarguagli e Domenico Galletti), « voi avete vista dipinta nel mio Ginnasio la sfera del mondo e da una parte e dall'altra di essa Democrito ed Eraclito, dei quali l'uno ride e l'altro piange. Di che ride Democrito, di che piange Eraclito? Del volgo, animale mostruoso, insano e miserabile »; I, 47 (a Francesco Musano de Cesis). Dopo aver accennato che il Musano, insieme con Giovanni Aurelio, era venuto a visitare e a salutare l'Accademia; che egli (il Ficino) pregato, suonò la cetra, e cantò

Accrescevano poesia al luogo le dispute con gli amici, platonici tutti, per i quali il Ficino aveva una vera adorazione [1].

È innegabile che la piena d'affetto, cui le sorgenti dell'anima umana vanno prodigando a ciascun uomo che senta, deve su qualche cosa riversarsi. Ora, se si pensa alla vita del nostro, tutta ritirata nello studio e nella filosofia, imperniata, per dir così, sul pensiero puro, il cui unico spiraglio erano gli amici, con i quali egli comunicava tutta l'intimità dell'anima, è naturale che la sua stragrande e potentissima corrente d'affetto si effondesse sugli amici [2]. L'in-

canzoni; aggiunte alcune considerazioni intorno alla medicina, dice: « ieri mi pregaste che vi mandassi una copia di quel proverbio che è scritto per tutti i muri dell'Accademia .... [lieto al presente] ». Vedi pure GALEOTTI, op. cit., loc. cit., X, p. 5.

[1] VII, 1 (a M. Francesco Berlinghieri). Gli augura salute non solo da parte sua, ma anche da parte di tutti quelli dell'Accademia, perchè tra loro tutte le cose sono comuni. « Quello che io voglio tutti vogliono, quello che tutti desiderano anch'io oltre modo bramo ».

[2] XI, 30 (a Martino Uranio Preninger) « Niente di più giusto potevi a me richiedére che quello che spesso mi domandi per mezzo di Giovanni Streler, tedesco, tuo compatriota, cioè il catalogo degli amici miei che sono meco non in qualsiasi rapporto o commercio della vita, ma solo nella comunione delle liberali discipline. Poichè, siccome io senza la presenza degli amici miei non posso nè voglio stare, ed io stesso sono non solo in Italia in me stesso, ma anche in Germania in te, così io giustamente desidero che anche costà siano presenti gli amici di qua. Sappi che per costumi e per ingegno sono approvati; imperocchè io non volli mai avere amici che quelli i quali congiungessero le lettere coll'onestà ..... Il nostro Platone infatti disse che la filosofia è vera integrità di vita, e chiama le let-

distinto sentimento, composto di piaceri intellettuali, estetici, morali, altruistici ecc., che si nutre per coloro che si chiamano amici, era stato in lui alimentato dalla sublime teoria dell'amore platonico. Qualche maligno fece forse insinuazioni malvagie sui rapporti tra il Ficino e l'amico suo Giovanni Cavalcanti ([1]). Ma oltre alle sincere e, quasi direi, ingenue sue dichiarazioni e difese, stanno ad attestare il contrario molte lettere dove egli parla dell'amore, della natura di lui, della sublimità de' suoi effetti sugli uomini. L'affetto che lo legò a Giovanni Cavalcanti fu qualchecosa che trascende forse il concetto moderno dell'amicizia, e si può solo intendere quando si leggano le loro lettere, si pesino

tere un ornamento esterno della filosofia. Lo stesso nelle Epistole afferma che la comunione filosofica è più degna e più stabile non solo della benevolenza, ma anche della parentela ».

([1]) Nelle lettere III, 5 e III, 6 (a Lorenzo de Medici e al fratello Giuliano) discorre di un calunniatore suo, e con parole veramente nobili, respingendo la calunnia, esprime il desiderio che senza far del male a quel tristo, come le leggi vorrebbero, i Medici mostrassero di non dargli retta. Nella lettera III, 36 (a Giovanni Cavalcanti) dice: « I due Medici pochi giorni fa nella nostra causa contro i nostri nemici non solo hanno fatto una correzione ma un' invettiva ». Ora, se è permesso mettere insieme ed interpretare queste due notizie, io inferisco che si tratti di calunnie riguardanti la loro amicizia. Ad ogni modo, se anche non si può argomentare tanto da queste due lettere, è da ritenersi fuor di dubbio che, come la maldicenza, tanto comune e feroce in questo tempo, colpì quasi tutti gli umanisti, così non risparmiò nemmeno il Ficino, di cui la natura e la vita potevano offrire fianco e pretesto.

le frasi e le espressioni, e si consideri la vita che conducevano. Il Ficino aveva compendiate in due parole questo affetto, che superava quello di ogni altro amico, chiamando il Cavalcanti *amico unico*. In varie lettere si scopre appunto di quale necessità l'uno era alla vita dell'altro, e come una piccola assenza, talora, fosse causa per il Ficino di travagli e di inquietudini (1). E quando, come tutti

---

(1) Al dir del Ficino questa amicizia cominciò assai presto « a primis annis » (III, 4). Stando ai calcoli che alcune notizie, desunte dalle lettere, ci permettono, il Ficino cominciò ad amare il Cavalcanti a 18 anni, nel 1451 (il 30 gennaio 1476 dice di amare il Cavalcanti da 25 anni: III 42, a Giov. Cav.) per mezzo dell'amicizia di Domenico Galletti (III, 64, a Domenico Galletti: « . . . io già amando voi come più antico ho imparato ad amare lui [Cavalcanti] ardentemente e stabilmente »), quando il Cavalcanti, se è giusta la data, aveva 5 anni (III, 4, a Giov. Cavalc.. In questa lettera, che deve essere del 1476, perchè parla della peste di quell'anno, il Ficino dice che, se la memoria non l'inganna, l'amico Cavalcanti, ha trent'anni. Il Cavalcanti adunque doveva esser nato nel 1446, ed avere 5 anni nel 1451 quando conobbe il Ficino). Da quanto si può rilevare dalla lettera del Cavalcanti al Ficino (III, 23), l'amicizia non era veramente tra pari e pari. Oltre alla differenza d'età, v'era forse anche una differenza d'ingegno e di cultura, tanto che par di vedere nel Cavalcanti un grandissimo affetto ed insieme una grandissima stima e devozione che lo teneva sempre ad una certa distanza. L'affetto del Ficino è superiore ad ogni immaginazione. Il Cavalcanti è per lui il fido Acate (I, 111, a Francesco Bandini). « Dio ti salvi adunque di nuovo, o mia vera salute, discacciatore di tutti i miei mali e condimento di tutti i miei beni. Giovanni mio, tu ogni giorno mi dimostri molte cose, ma più che altro quel detto d'Aristotele che nelle cose umane niente di più grato si può trovare che la presenza d'un eccellente amico » (III, 42). Espressioni di questo genere si trovano

gli intensissimi affetti, questo per il Cavalcanti si affievolì, o piuttosto prese il suo corso naturale [1], altri, come il tedesco Martino Uranio Preninger da Costanza, raccolse l'eredità del Cavalcanti, e fu anch'esso detto *amico unico.*

L'entusiasmo di Marsilio doveva giungere al colmo quando, pensando con gioia alla rinnovata filosofia platonica, ai vari effetti che essa nella nuova società e su di lui stesso aveva prodotto, egli considerava anche quello prodigioso di avere risuscitato l'antico potente concetto dell'amicizia, e diceva che l'amicizia sua con il Cavalcanti era da paragonarsi soltanto alle antiche di Oreste e Pilade. Chi adunque vorrà dubitare che questa sublime idealità dell'amicizia non sia stata essa pure causa determinante di una certa sua vita, e quindi di idee morali? Del resto poi, se anche per sè stessa non gli avesse dettato alcun principiò di etica, tuttavia ci illuminerebbe intorno a quell'anima, e ci spiegherebbe pur sempre in parte l'origine delle sue teorie.

ad ogni pie' sospinto nelle moltissime lettere al Cavalcanti, da alcuna delle quali si rileva anzi che spesso facevano vita comune (I, 37; II, 6; III, 4), che scrivevano agli amici, sottoscrivendosi tutti e due (III, 2, ad Antonio Vespucci; III, 37, ad Amerigo Corsini; VI, 28 a Lottiero Neroni; VI, 36 al poeta Naldo Naldi, ecc.). Per bene intendere tutta la profondità e l'idealità di questa amicizia è necessario leggere le lettere dove si ragiona dell'Amore: I, 46, 51 e III, 42 (a Giovanni Cavalcanti), III, 54 (ad Andrea Cambini).

[1] Se pure fu così.

Il furore di rinnovazione della filosofia platonica si estese persino a richiamare in vita la musica. Non si vuole con ciò affermare che questo fosse per il Ficino uno sforzo di pura e vana imitazione; o che egli fosse il primo o l'unico coltivatore di quest'arte; no, l'anima sua, che si beava dell'armonia, vide una ragione di più, per coltivare la musica, nell'averla trovata un elemento importantissimo della teoria platonica. Per impulso suo, altri suoi amici impararono a suonare, e suonarono con lui; e la musica ebbe una grande parte nella Accademia (1).

L'inclinazione alla malinconia gli rendeva necessario questo sollievo, ed egli stesso ci dice in più luoghi che in certi momenti non saprebbe come sopportare la vita, se non avesse il conforto della cetra (2). Quindi amici, filosofia, musica erano le sue occupazioni e le fonti de'suoi massimi diletti.

---

(1) I, 80 (a Tommaso Valori), III, 8 e V, 12 (a Bastiano Foresi).

(2) Vedi per es. III, 24 (a Giovanni Cavalcanti); I, 92 (ad Antonio Canisiani) « Dopo gli studi di teologia e di medicina io attendo al suono ed al canto, solo per disprezzare ogni altro diletto che si potrebbe presentare ai sensi, per scacciare ogni molestia dell'animo e del corpo, per elevar la mente a cose alte e a Dio secondo le mie forze, confidando nell'autorità di Mercurio [Trimegisto] e di Platone, che affermano essere stata da Dio a noi concessa la musica per domare il corpo, per sollevare lo spirito e per lodare Dio. E questo so che Davide e Pitagora più degli altri insegnarono, e, credo, conseguirono.

Della efficacia diretta e speciale della filosofia platonica sull' animo suo, tratteremo in particolare più avanti: in generale abbiamo già qua e là toccato; senza che ci ripetiamo, basta pensare che il suo pensiero fu tutto assorbito dallo studio del platonismo, che gli dette piaceri intimi e maravigliosi d' ogni specie, per capire l' importanza della filosofia sulla sua vita e conseguentemente sulla morale.

CAPITOLO III.

LA FINALITÀ NELL' UNIVERSO.

Ordine e perfezione nel mondo. — Principio, moto e fine nel regno inorganico, nei vegetali e negli animali. — Fine dell' anima. — Lo Stato. — Dio.

Il mondo, in ogni sua manifestazione, ci appare perfetto ed ordinato [1]. Tutto è disposto e si regola secondo leggi; ogni parte, per quanto piccola, che si voglia considerare nell' universo, si trova sempre informata ad ordine ed a perfezione. Donde derivano l' ordine e la perfezione? Dal fatto che tutto è governato dalla perfetta mente di Dio.

Tutte le cose si muovono con una determinata ragione, e nel moto mantengono sempre la stessa legge. Partono da un certo principio, e costantemente seguono una certa via, verso il loro fine. Sulla co-

---

[1] Vedi la lettera II, 1 (ai Filosofi).

NB. Nell' esposizione useremo ogni studio per lasciare la parola al Ficino.

stanza e regolarità dei moti delle varie cose, riposa il meraviglioso ordine di natura. Tutte le cose create adunque, dalle infime alle supreme, hanno un moto, che mira costantemente ad un fine. Un fine ha il moto degli elementi, per alcuni dei quali è il centro della terra, per altri la periferia. Ha il suo fine il moto delle piante, il quale, nato dalla virtù nutritiva, termina in un sufficiente alimento e nella generazione della pianta. Il moto degli animali, procedendo da una forma sensibile, termina nel soddisfacimento dei piaceri del senso, nei bassi piaceri della vita animale. I moti degli elementi, dei vegetali, degli animali, partendo sempre da un particolare, ad un particolare sono sempre indirizzate; epperò tendono alla perfezione, per quanto comporta la natura loro.

Ad abbellire e completare l'armonia dei moti nel mondo, concorre anche l'anima umana, la quale, di natura più perfetta, mira ad un fine più perfetto. Infatti, se essa è una vita universale, composta di tante potenze che si indirizzano, ciascuna ad un fine universale, tenderà anch'essa, con un moto ordinato, ad un bene che deriva dall' ordinamento dei varii fini delle diverse potenze, di cui è composta; fine tanto necessario per tenere unite e concordi le potenze stesse, quanto il disegno e l'armonia di un edificio per le parti di cui risulta formato.

Ma a che mira il moto generale dell' anima? Secondo alcuni al moto stesso; perocchè, non movendosi essa da sè, ma movendosi perchè riceve il moto da altri, procede senza fine, sì che non resta mai di vivere e di conoscere. Io invece credo [1], poichè l'anima conosce lo stato, e sa che è più degno del moto, che l'anima consegua il suo fine, il sommo bene, piuttosto in uno stato che in un moto.

Questo è confermato da altre ragioni. 1. La mente più acquista nello stato che nel moto; 2. i suoi più famigliari obbietti sono le ragioni eterne delle cose, e non le mobili passioni della materia; 3. la mente, oltrepassando i confini delle cose mobili, e giungendo fino alle eterne ed immutabili, nello stato deve trovare il suo fine; se no, essa, che è superiore alle cose, avrebbe un fine uguale alle cose.

Il fine di ciascuna cosa noi pensiamo essere ciò che la cosa sommamente desidera come suo bene, nel quale riposa, e pon fine all' appetito. Orbene il nostro intelletto non si posa se non ha trovato la causa delle cause, la ragione delle ragioni. Ma la causa delle cause, la ragione di tutte le ragioni è Dio. Se adunque la mente si riposa in Dio, Dio è il fine della mente, dell' anima.

Potrà alcuno osservare che, pur ammettendo che

[1] È sempre il Ficino che parla.

tale sia il fine dell'anima umana, restano sempre dei dubbi intorno alla conseguibilità. Alcune considerazioni dissiperanno i dubbi.

Se conseguono il loro fine le cose non perfette, perchè non lo conseguirà l'anima che è perfettissima, ed è già per sè stessa fine di tutte le cose naturali? Se lo conseguono le cose che non determinano sè stesse nè altre cose, come non lo conseguirà l'anima che attende al suo fine, ed ordina ed attende al fine di altre cose? L'anima poi non seguirebbe un determinato fine, come vuole la sua natura, se non lo conoscesse e non lo sapesse raggiungibile: 1. perchè, quando essa si muove, adatta al fine anche i mezzi; 2. perchè migliora il suo moto fino al conseguimento del fine, e lo va aumentando con maggior veemenza e velocità, come ciascun elemento quando si avvicina al suo fine naturale. D'altra parte, ammettendo che non consegua il suo fine, che altro faremmo, se non affermare che consegue un fine negativo (un fine senza fine), ossia, in somma delle somme, un vero e proprio fine? Da ultimo, poichè ogni operazione della ragione ha la sua origine dal primo e sommo agente, ogni appetito dall'ultimo e sommo fine, l'anima non darebbe principio a nessuna operazione, se le mancassero principio e fine.

CAPITOLO IV.

LA FELICITÀ FUORI DEL MONDO.

La ricerca della felicità, movente di ognuno. — La felicità dell'anima fuori dal mondo. — Esame dei beni terreni. — Nessuna vera felicità in essi. — La vera felicità è la contemplazione di Dio per mezzo della volontà. — Amore di Dio. — Felicità somma, universale ed eterna.

Tutti gli uomini tendono in ogni loro azione, scientemente od inscientemente, al piacere, alla felicità. Il piacere, in ultima analisi, è il movente di ognuno; onde ci sorge spontanea la domanda: qual'è il piacere vero, sublime, quello che è tale per tutti ed in ogni tempo, quello che può soddisfare di più la natura umana? Qual'è in fine la felicità? Dopo ciò che fu detto più sopra del moto dell'anima e del fine del moto, è evidente che la felicità consiste nello stesso Dio, nel quale l'anima, dopo tanti travagli ed affanni, trova il suo riposo, la quiete. Ma poichè alcuno può osservare che nel mondo vi sono molti, anzi infiniti beni, e già altri filosofi hanno dato al problema soluzioni differentissime, riponendo

la felicità nel mondo o fuori del mondo, nel piacere o nel dolore, nella sapienza o nella ignoranza, ecc., prenderemo in esame i vari beni di cui può godere l'umanità, e determineremo il concetto nostro.

Vi sono tre specie di beni [1]: beni della fortuna, beni del corpo e beni dell'anima. I beni della fortuna si distinguono in denaro, onori, benevolenza ed impero.

Il denaro non può costituire la felicità, perchè non è fine a sè stesso, ma mezzo per i piaceri; l'onore e la benevolenza neppure, perchè sono in mano altrui; l'impero nemmeno, perchè, invece che piacere e quiete, apporta affanni e molestie.

I beni del corpo si possono riassumere nella sanità, nella gagliardia e nella bellezza. Le due prime sono incertissime, la terza non soddisfa affatto, ed è più un bene per gli altri che per chi la possiede.

I beni dell'anima comprendono due categorie: beni irrazionali e beni razionali. Irrazionali sono l'acutezza dei sensi ed i piaceri che ci vengono da questi. Nell'acutezza dei sensi ci vincono gli altri animali; ma, anche se noi fossimo ad essi superiori, non saremmo per

---

[1] I, 115 (a Lorenzo de Medici). È questa lettera la esposizione di una discussione intorno alla felicità, avvenuta nella villa di Careggi tra il Ficino ed il Magnifico.

questo felici, giacchè l'acutezza dei sensi non costituisce per sè un vero bene, perchè così ci può giovare come ci può danneggiare. I piaceri dei sensi non possono darci la felicità, perchè sono di solito preceduti da bisogni dolorosi, da angustie gravi, accompagnati da ansie e da sospetti, e seguiti da estenuazioni, da stanchezze, da nausea e da dolore. Di solito durano pochissimo: quanto il bisogno del corpo: quelli poi, che non ci sono dati dal bisogno, sono così deboli, che nessuno oserà riporre in essi la felicità. Non vorremo poi attribuire grande valore alla teoria del contemperamento (abito composto) dell' acutezza col piacere dei sensi, perchè esso è fallace, incerto, leggero ed inquieto, e quindi privo di quel carattere di stabilità, che dovrebbe esser proprio del bene supremo.

Quanto ai beni razionali dobbiamo fare distinzione tra beni razionali naturali e beni razionali acquisiti. I primi, come l'avvedimento, la memoria, la pronta volontà, l'audacia sono beni soltanto a chi li usa bene, ed invece veri mali per coloro che non li sanno usare, e ne abusano.

Distingueremo tra i beni razionali acquisiti le virtù morali e le virtù speculative. Le virtù morali non possono essere veri beni: non i costumi, come vollero gli Stoici ed i Cinici, perchè l' esercizio delle virtù morali, come la

fortezza e la temperanza, sono difficili e faticose, mentre il fine che noi cerchiamo non è nella *fatica* ma nella quiete. I costumi poi non si cercano per sè stessi, ma per la purificazione e per la tranquillità dell'animo. Non sarà bene sommo nemmeno la tranquillità, come volevano gli Epicurei, perchè questa è propria soltanto della speculazione della verità.

Le virtù speculative sono sottocelesti, celesti e sopracelesti.

La felicità non ista nella contemplazione delle cose sottocelesti, come voleva Democrito; non nelle celesti come voleva Anassagora, che diceva essere egli creato appunto per contemplare il cielo: poichè le une e le altre sono meno degne delle sopracelesti. Le sopracelesti vanno distinte in sopracelesti che l'anima esercita nel corpo ed in sopracelesti che l'anima esercita fuori del corpo.

Le prime, come vorrebbe Aristotele, non costituiranno mai la felicità, perchè, come già osservò Platone, la considerazione delle cose divine in questa vita sempre ha seco mescolate una ambiguità dell'intelletto ed un'ansietà della volontà.

Le seconde divideremo secondo gli obbietti a cui si dirigono, cioè in contemplative degli angeli e in contemplative di Dio. La contemplazione degli angeli, come voglio-

no Avicenna ed Algazel, non è bene sommo, perchè, come osservano i platonici, 1. il nostro intelletto è così fatto, che di tutto cerca la ragione, e così, salendo di ragione in ragione, passa dagli angeli a Dio stesso, 2. perchè l' intelletto non si sazia mai di bene alcuno, quando pensa che vi può essere un bene maggiore.

La felicità adunque sta nella contemplazione di Dio. Ma sarà contemplazione der mezzo dell' intelletto o per mezzo della volontà?

Per mezzo dell' intelletto no, perchè, come in questa vita più meritiamo presso Dio con l' amare che coll' investigare, così nell' altra tanto maggior premio è dato all' amore che all' investigazione. In fatti: 1. Nessuno in questa vita ha conosciuto Dio, ma colui che ogni cosa disprezza per amore di lui, l' ama come se l' avesse conosciuto. 2. Come è peggio per noi avere in odio Dio che non conoscerlo, così è meglio amarlo che conoscerlo. 3. Noi potremo usar male della conoscenza di Dio, e riempirci di superbia, ma non useremo male giammai del suo amore. 4. Chi conosce Dio non gli offre nulla, mentre chi l' ama dona a Dio sè stesso, e ciò che possiede; e a sua volta Dio si dà più volontieri a chi l' ama che a chi cerca di conoscerlo. 5. Nella conoscenza di Dio ben pochi progressi possiamo fare, mentre moltissimi ne

facciamo nell'amarlo: onde con l'amore, che è unione, noi stringiamo sempre più l'anima nostra a Dio, mentre la allontaniamo con la conoscenza, che è divisione. 6. Nell' amare Dio proviamo piacere maggiore che nel conoscerlo, e diventiamo più buoni coll'amarlo che col conoscerlo. 7. Nella vita stessa prevale l' amore per il piacere all' amore per il conoscere. E per vero: *a*). Ad uno che ama si conviene godere la cosa amata, e di quella rallegrarsi, ad uno che cerca si conviene il vedere; ma l' allegrezza in un uomo che gode la cosa amata è superiore a quella di uno che vede: il godere supera il vedere. *b*). Noi vogliamo vedere per rallegrarci e per godere, ma non viceversa. *c*). Possiamo dare la ragione per la quale vogliamo conoscere, ma non quella per la quale godiamo, tanto che l' allegrezza non ha, pare, altro fine che sè stessa: vogliamo vedere certe cose, ma allo scopo di rallegrarcene. *d*). L'allegrezza è più abbondante e più perfetta del vedere perchè non tutti quelli che conoscono si rallegrano, ma ciascuno che si rallegra conosce, *e*). Mentre la natura ci rifiuta qualche cognizione, non ci rifiuta mai le allegrezze, e fa talora a noi rifiutare la vita se pensiamo doverci essere molesta: tanto che possiamo chiamare il diletto il condimento non solo della cognizione, ma ancora di tutta la vita, tolto il quale, ogni cosa pare sciocca (insipida). *f*). Sic-

come la natura pensa essere peggior cosa il non aver piacere, o l'aver dolore, che il non conoscere, così segue più volontieri il piacere che il conoscere; e siccome sempre ed in ogni luogo fugge il dolore per sua cagione e similmente ogni cosa per esso, come sommo male, così segue il piacere per sè, e, parimenti per esso, le altre cose. 8. Poichè la forza della cognizione consiste in una divisione e quella dell'amore (che vuole il sommo piacere, il sommo bene) in una unione, l'amore ci fa unire con Dio, ci trasforma in lui: come non colui che vede il bene, ma colui che lo ama diventa buono, così non colui che conosce Dio, ma colui che lo ama diventa divino. 9. Il conoscere Dio è cosa molto superficiale rispetto all'amarlo, poichè amandolo penetriamo veramente in lui. Basterà fare una piccola considerazione. Chi conosce una cosa, ne coglie solo la parte immaginativa e superficiale, mentre chi quella cosa coglie con la volontà, la comprende, l'abbraccia, la pervade tutta, la penetra nella sua intima natura, si trasforma in essa. La cognizione dei beni per mezzo dell'intelletto è superficiale, per la volontà è sostanziale. 10. Meritamente alla volontà si conviene il fine del moto, perchè suo, proprio di lei, che è il principio del moto. Infatti l'intelletto coglie le cose non per natura sua, ma per natura delle cose stesse: non egli le tira a sè, ma

esse attirano lui, onde l'intelletto non muove l'anima. La volontà invece, desiderando conseguire le cose in sè, nella loro natura, nella loro essenza, muove l'anima al desiderio delle cose eterne; onde la volontà, principio del moto, ne è anche il fine, cioè vuole unire l'anima a Dio. 11. Il sommo bene deve essere universale. Onde, siccome molti uomini possono più ardentemente amare Dio che chiaramente conoscerlo, così la felicità deve consistere non nella intelligenza di Dio, ma nella volontà, ossia nell'amare Dio. 12. Intendendo Dio, noi restringiamo la sua grandezza nella piccola capacità della nostra intelligenza, ma amandolo, allarghiamo la mente secondo la immensa larghezza della divina bontà: nel primo caso abbassiamo Dio a noi, nel secondo invece innalziamo noi a Dio. 13. Quantunque l'abisso della divina infinità oscuramente o poco vediamo, pure intensamente ed ardentemente possiamo amare e rallegrarcene, perchè una deficiente visione non è misura del nostro amore, giacchè uno può intender poco ed amare assai. 14 Il sommo bene per l'anima è quello di cui ella si contenta. Ma essa non si contenta della sola visione di Dio, perchè la visione che si forma in un'anima, allorchè vede, è una cosa creata, suscettibile di perfezionamento, e quindi non tale da soddisfare l'anima che vuole un bene non creato, perfetto, infinito. 15. Il godimento del

bene, che si fa nel senso, non viene perchè quel bene muova il senso, ma perchè il senso in quel bene si riflette, si converte, e si diffonde; nel convertirsi e nel diffondersi del senso sta il piacere. Orbene, non nel fatto che Dio si mostra all' anima (come avviene nel conoscerlo), ma nel fatto che noi ci eleviamo a lui (come avviene nell' amarlo) sta il bene supremo.

La vera felicità adunque sta nella contemplazione di Dio con la volontà, cioè nell' amare Dio, nel trasfonderci in esso per mezzo della forza della nostra volontà. Questa è veramente felicità somma ed universale, perchè tutti e ciascuno godono di Dio, avendo Dio tutte le virtù che singolarmente uno può amare. Tra questi amatori, come dice lo stesso Platone, non c' è invidia, perchè ciascuno è pieno d' allegrezza, secondo che può capirne. Nè vi è forza alcuna che possa rimuovere le anime da questo godimento, perchè quale forza può domare le anime che sono piene di Dio? Nè per sè stessa la volontà può diminuire la sua allegrezza, perchè non c' è ragione forte a sufficienza per allontanarla da questo bene, e perchè la volontà si ferma sempre in una cosa finchè pensa che sia bene, e però infinitamente sta in questo che è bene infinito. Se l' anima, mentre si trova nel moto del corpo, cerca la felicità nella quiete, tanto

più lo farà quando sarà fuori del moto. Finalmente, se l'anima si separa da Dio per alcun tempo, ella o lo sa o non lo sa: se non lo sa, è infelice perchè è ignorante, se lo sa è infelice perchè è sempre in timore e malcontento. In ogni caso pertanto l'uomo, staccandosi da Dio, sarebbe infelice, cioè perderebbe il sommo bene.

BENI
della fortuna
denaro
onori
benevolenze
impero
del corpo
gagliardia
bontà
bellezza
dell' anima
irrazionale
acutezza dei sensi
loro piaceri
Contemperamento dell' acutezza coi piaceri del senso
razionale
beni naturali . .
ardimento
memoria
pronta volontà
audacia
beni acquisiti . .
morali . . .
costumi . .
fortezza
temperanza
tranquillità
speculative .
sottocelesti
celesti
sopracelesti
dell' anima nel corpo
dell'anima fuori del corpo . . . .
angeli
Dio .
per mezzo dell'intelligenza
per mezzo della volontà
SOMMO BENE.

CAPITOLO V.

LA QUIETE FINE DELL'UOMO IN TERRA.

Infelicità dell'anima nel corpo. — Insufficienza dei piaceri dei sensi. — La felicità in terra illusione degli uomini. — Quattro ragioni che giustificano l'assenza della felicità nel mondo. — La quiete unico bene conseguibile in terra. — La quiete dipende dall'uomo e non dalle cose. — L'uomo deve bastare alle cose, mantenere la quiete nei rapporti con gli uomini. — Tre guide della vita. — Il filosofo ideale dell'uomo felice. — Sua istituzione.

L'uomo adunque, a differenza degli elementi, dei vegetali e degli animali, non ha il suo fine sulla terra; o, per meglio dire, anche ammesso che il corpo giunga al fine suo mentre è in vita, l'anima invece finisce il moto suo, e si riposa soltanto fuori del corpo, fuori del mondo. Il vero bene dell'anima è Dio; quindi, solo quando l'anima sarà spogliata della carne, potrà godere del sommo bene. Fin che è nel corpo essa non solo non è felice, ma è rattristata da continui dolori e da continue miserie. I beni sono per sè imperfetti, e coi loro stessi piaceri sono causa di altri dolori. I piaceri del senso,

oltre a non essere durevoli, affaticano anche l'animo, non lo lasciano tranquillo. Vorremo dunque obbedire ai sensi? No certo. Vorremo opporci ad essi? in tal caso ci procuriamo nuovi dolori con lo sforzo che dobbiamo fare. E se i sensi sono già domati? Allora siamo in preda all'ansia per la ricerca delle cause delle cose. L'uomo è il più infelice tra gli esseri razionali, e il più fortunato degli animali che vivono sulla terra: infelice, perchè vede il suo fine, ma non può conseguirlo, essendo trascinato dai sensi; felice e fortunato, perchè tra tutti gli animali ha la ragione [1].

La tendenza dell'uomo ad ogni modo è, sulla terra, rivolta alla felicità. Tutti gli uomini tendono ad essa, e la cercano chi in un oggetto, chi in un altro. Volendo distinguere tre vite, la attiva, la contemplativa e la dedita ai piaceri, vediamo che i seguaci di tutte e tre mirano con lo stesso ardore alla felicità. Ma gli uni, gli altri e gli altri, mentre vivono sulla terra, sono infelici: i filosofi contemplativi spesso sono molestati da gravi dubbi, poichè, mentre si affaticano a studiare ogni cosa, e con una certa presunzione talora affermano di sapere, imparano poi a dubitare d'ogni cosa; e, mentre prima pensavano di non aver alcuno a loro superiore o eguale,

(1) II, 1 (ai Filosofi).

non trovano poi persona alcuna cui possano credere, dalla quale possano prendere consiglio. Chi nell'agire crede di tenere il primo posto, colui invece tiene il primo posto nella passione, e quando crede, o è detto da altri, signoreggiare, allora appunto serve, e non può per nulla raggiungere la felicità (1). Chi poi obbedisce troppo ai piaceri erra, perchè la brevissima dolcezza da essi offerta è seguita da un subito pentimento e da un perpetuo dolore (2).

Tutti quanti sottostanno alla illusione che la nostra vera felicità si consegua nel corpo, nel mondo (3). Noi vedemmo invece che l'anima, la quale per la perfezione sua tende ad allontanarsi da questo mondo fallace, ha il suo fine, e quindi la sua felicità, fuori del mondo. Gli uomini non solo hanno scambiato il fine vero dell'anima con uno stato passeggiero di benessere, che possono cercare quaggiù, ma hanno anche creduto di potere avere dalla vita risorse maggiori di quelle che essa può realmente dare.

La prosperità umana anzi è un impedimento alla vera felicità. Essa ha mentito in ogni tempo. Se ne volete le prove, esaminate gli scritti dei sapienti di

(1) V, 6 (a' suoi amici).
(2) IV, 17 (a Francesco Bandini).
(3) VII, 33 (ad Amerigo Corsini).

tutti i tempi, e troverete a piene mani le tristi esperienze della vita. Mente presso tutti gli uomini. Ognuno infatti sa che essa con riso, con pestifere lusinghe, con dannose carezze e con false promesse suole allettarci. Viene di solito chiamata felicità prima ancora che sia giunta alla fine del suo corso; in quel momento stesso che somma pare, subito precipita, tanto che ci accorgiamo essere spesso da noi chiamata felicità quella che piuttosto è principio d'infelicità. Di ciò i filosofi adducono varie ragioni: una divina, una celeste, una naturale ed una umana.

I. Divina. La divina provvidenza ha ordinato che la felicità terrena non fosse lunga perchè non ci avesse a distrarre dalla vera che è in cielo, e perchè dalle frequenti malattie noi fossimo forzati a rivolgerci al medico celeste, ed intendessimo di essere non in un luogo duraturo ma in un luogo d' esilio.

II. Celeste. La fatale legge delle stelle è così governata dalla Provvidenza, da essere assolutamente immutabile, per modo che, quando i pianeti son giunti al sommo dell' altezza loro e della loro direzione, tornano indietro, e trascorrono velocissimemente da un « aspetto sestile o trino », che è giudicato salutare, ad un quadrato od opposto, che si ritiene nocivo.

III. Naturale. I quattro elementi naturali, caldo, freddo, siccità ed umidità, regolati dal velocissimo e perpetuo moto delle sfere celesti, arrivati al sommo grado della natura loro, non possono più procedere; e, siccome per il moto perpetuo, di cui sono dotate, non si possono fermare, devono tornare. Di qui l' incertezza della salute e della prosperità umana. Perciò Ippocrate giudicava fallacissima una perfetta salute del corpo. Nella natura infatti vediamo che dopo l' aumento viene la diminuzione, che le cose, le quali fioriscono, subito dopo si disseccano.

IV. Umana. La troppa felicità qui in terra renderebbe vani gli uomini, negligenti del vero bene, incontinenti, superbi ed ingiuriosi verso i loro simili [1].

Se adunque un bene stabile quaggiù è impossibile conseguire, bisogna che l' uomo cerchi ciò che invece sia conseguibile. Deve volere sulla terra qualche cosa che preluda al bene di lassù, che si conformi ad esso, che sia della stessa natura. Se l'anima conosce il suo fine e il suo bene supremo, e sa essere la quiete contemplativa di Dio, quale fine migliore potremo stabilire alla nostra anima quaggiù, serrata nel corpo, che una specie di saggio della quiete celeste, un incamminamento a quella che sarà la sua felicità perpetua? Quale migliore

(1) III, 2 (a Bernardo Bembo).

felicità potrebbe trovare qui sulla terra che la quiete? Come del bene supremo godiamo contemplando, cioè con una quiete celeste, così pure dei beni di questa vita godremo in modo analogo cercando la quiete.

Non bisogna per ciò esagerare i beni ed i mali di questa vita. È certo che gli uni e gli altri ci sono, è certo che l'uomo prova più dolori che piaceri [1], ma non conviene dar loro importanza maggiore di quella che hanno. Anzi, se ben si pensa, al mondo non ci sono nè beni nè mali: le cose non sono buone o cattive per sè, ma l'uno o l'altro a seconda degli uomini. I mali, se vogliamo dire il vero, sono mali soltanto per l'uomo tristo, come, pure al tristo i beni non possono essere beni. Ma poichè non le cose interne dell'animo dipendono dalle esterne, ma queste dipendono da quelle, l'uomo buono gode dei beni, e non soffre dei mali. Quale ciascuno è in sè stesso, tali sono le cose che riceve: dobbiamo lamentarci non della sorte, ma bensì dalla scelta nostra. Noi uomini sentiamo continuamente cose cattive, e perciò d'ogni intorno i mali ci perturbano; ogni giorno seguiamo il male, ed il male giustamente ci segue; esercitiamo la crudeltà, e la crudeltà ci tratta male; fuggiamo la cle-

[1] III, 39 (a tutti gli uomini).

menza e la clemenza fugge noi. Se bene si tempereranno i moti dell'animo, come i magi de' Persiani insegnano, ogni cosa sarà temperata, gli umori del corpo, i tempi, le piante, gli animali, le cose tutte ed il cielo: tutto si tempererà senza dubbio, se il proprio animo si ordinerà con tanta cura con quanta gli architetti dispongono le pietre, i pittori i colori e le linee, i musicisti le voci, i poeti le parole [1]. Gli uomini nelle cose morali si comportano come colui che cammini con i piedi per aria, la testa e le mani a terra, e con un occhio voglia vedere la terra e con un altro il cielo. Infatti gli uomini trascurano ciò che riguarda il cielo, e invece cercano tutto ciò che riguarda la terra: qual meraviglia che non trovino il bene? Perchè adunque ci lamentiamo della nostra sorte? Per mutare la sorte dobbiamo mutare l'anima [2].

Si sa che le cose di questo mondo non possono bastare per la felicità nostra, perchè noi abbiamo una perfezione che tende ad un bene che è fuori del mondo; ma, se vogliamo vivere quaggiù nel miglior modo, dobbiamo far sì che l'animo trovi un certo modo di adattamento. Se le ricchezze e in genere le cose di quaggiù non bastano per quello che noi

[1] IV, 7 (ad Aurelio da Rimini ed a Giovan Pietro Cortusio da Padova).

[2] IV, 9 (a tutti gli uomini).

desidereremmo, dobbiamo fare in modo che l'animo basti ad esse (1).

Tutti quelli che servono ai piaceri, ai denari, ovvero al desiderio di gloria o di dominio, sono premuti da una malattia insanabile e da molteplice dolore. Chi adunque pensa che, per questo sia cieca la fortuna, perchè fa bene ai tristi in cui nulla v'è di bene, e male ai buoni dove non si vede male alcuno, mi sembra più di ogni altro cieco: poichè quale è ciascuno in sè stesso, tali sono le cose che ciascuno riceve (2).

Anche in ciò che riguarda la salute, l'uomo può bastare a sè, purchè voglia stare, come stare egli può. Così pure può bastare l'animo in tutte le avversità: se infatti le cose non seguono la nostra volontà, noi possiamo con la volontà seguir loro; in questo modo le cose obbediscono alla volontà che le segue (3). Altrimenti ci può accadere di chiamare tristo questo mondo che è così bene ordinato.

Ma tutto dipende dall'uomo. Infatti esso si procura troppi dolori, perchè cerca troppi piaceri; invece di accomodarsi a non amare troppo il corpo, procurando di mettersi in uno stato di quiete che favorisce la vita contemplativa, quella che dà la

(1) IV, 23 (a tutti gli uomini).
(2) IV, 31 (Ad Antonio Ivano da Sarzana).
(3) IV, 27 (a Francesco Marescalchi da Ferrara).

vera felicità, esso è sempre in ansia, in timore, in affanno [1].

Si deve vivere secondo la natura, la quale di poche e minime cose è contenta. Le poche cose che a noi sono necessarie dovunque con sicurezza e senz'affanno possiamo trovare; ma ciò che di superfluo desideriamo, altro non fa che aggravarci di pesi e di fatiche. Se si desidera la quiete, non si cerchi nel moto, se l'imperio, si comandi a sè stesso con la ragione, se la libertà, si serva alla ragione, se evitare il dolore, si fugga il piacere, esca di tutti i mali. Non poco nuoce quel piacere che si compera con dolore, e appunto quel piacere che pare maggiore degli altri, è causa di maggior dolore. Per questa ragione sappiamo che il fiele da nessun'altra cosa è fatto che dal miele. E la natura stessa per quale ragione ha ordinato che ridendo lagrimassimo, mentre lagrimando ridessimo in modo alcuno, se non per avvertirci che nei nostri sensi si trova più vero il dolore che il piacere? Ci si ricordi infatti che i beni non si possono avere senza timore, nè i mali sopportare senza speranza. Onde cerchiamo di rallegrarci moderatamente dei beni, e di più moderatamente dolerci dei mali: biso-

---

[1] I, 56 (a Riccardo Angiolieri d'Anghiari, Olivieri Arduino, Antonio Serafico), 57 (a Pietro Vanni, Cherubino Quarguaglia e Domenico Galletti), 58 (a Cristoforo Landino), 68 (a Panezio Pandiotti).

gna « vivere con tranquilla mente, e tutto ciò che capita prendere per lo meglio (1) ». Felice colui che con una mediocre fortuna può godere moderatamente della giocondità della vita, e si contenta di quello che ha (2)! La vera sapienza qui in terra consiste nell' accomodarsi alla sorte, agli eventi. Non si trova una strada più comoda per acquistare la tranquillità e schivare gli errori, che pensare a poche cose, e queste egregie ed alte; parlare di poche ed elette; farne pochissime, che siano però possibili ed oneste (3).

In tutta la nostra vita dobbiamo cercare la assoluta libertà, la assoluta indipendenza dal mondo, se vogliamo mantenere la nostra quiete. Ma, per acquistare tale libertà, occorrono le tre virtù, prudenza, giustizia e santità. Con la prudenza conosciamo quel che dobbiamo dare al mondo e quel che si deve dare a Dio; con la giustizia diamo al mondo quello che è suo, con la santità attribuiamo a Dio quel che gli si conviene (4). Nelle sventure ci manterremo fermi se ci sapremo rassegnare a Dio (5).

---

(1) III, 39 (a tutti gli uomini).
(2) III, 11 (a Valerio Romano).
(3) III, 47 (ad un uomo curioso ed affacendato).
(4) I, 50 (a Giovanni Cavalcanti).
(5) I, 112 (al vescovo di Volterra, Antonio degli Agli).

Nei rapporti con gli uomini dobbiamo pure serbare la nostra quiete, non solo guardandoci dall'offendere gli altri, ma facendo sì che le offese non ci abbiano a turbare. Chi vuol danneggiare il suo simile con ingiurie, danneggia sè stesso: e d'altro canto non è offeso dalle ingiurie altrui chi non voglia, imperocchè l'animo nostro, che ha la ragione ed è divino, non è offeso, se egli non pensa che l'ingiuria gli abbia a nuocere. Soltanto gli uomini siocchi si vendicano; e fanno la figura di quei cagnolini i quali si voltano ad addentare un sasso che sia loro gettato, anche se non siano stati da quello percossi; ed offendono, invece che il sasso, i proprii denti Agli sciocchi infatti capita di accogliere delle ingiurie le quali di solito, a guisa di una palla, ritornano in coloro che le hanno lanciate. Non essendo adunque alcuno offeso se non da sè stesso, di nessuno tranne che di sè stesso si deve lamentare. Certamente è cosa difficile non desiderare la vendetta, ma si pensi che se l'uomo perdona, non perdona invece Iddio, e che è grande consolazione avere Lui per vendicatore. La pazienza è un bene inestimabile: basti dire che di essa fecero uso tutti gli uomini più sapienti. L'impazienza perturba l'animo, distrugge i beni che nel passato si son goduti, guasta e corrompe i presenti, e impedisce i futuri. Se noi abbiamo il dono della ragione che ci

può guidare nelle nostre azioni e darci la calma dell'uomo saggio, perchè faremo come la vil plebe, la quale è come un polipo, cioè un animale senza capo e con molti piedi? Inoltre è proprio di chi è magnanimo non fare conto alcuno delle cose vili, quali sono le temporali, di cui ciò che è passato non è più, ciò che è futuro non è ancora, ciò che è presente è indivisibile, e comincia e finisce ad un tempo. Forte non è già colui che si lascia vincere dalle ingiurie, ma chi le vince, chi resiste loro in tal modo da non essere per nulla rimosso dello stato suo. Nella ragione quindi e non nel tempo si deve cercare la medicina delle ingiurie: bisogna vivere oggi e non voler vivere domani; chi aspetta a vivere domani, non vive mai [1].

Qualche tristo volle intaccare la mia vita, che solo a Dio è nota; ma, per quanto siano stabilite punizioni per le male lingue, pure io non ho permesso che le pubbliche leggi facessero male per cagion mia. Perchè so che le calunnie non hanno potere di offendere me. Ho tanto appreso dalla filosofia da sorvolare a queste miserie, mi sento protetto da mura altissime. Il mio maestro Platone insegna che l'animo nel corpo dorme, che tutte le cose che ci sembra di patire e di operare quaggiù,

[1] I, 49 (a Giovanni Cavalcanti).

non sono altro che sogno. Ho imparato che il mondo è pieno di malignità e che ad un uomo buono tutte le cose si convertono in bene [1]. Non ci dobbiamo quindi lasciar turbare; e come la natura discaccia da sè le cose contrarie con le contrarie, così noi con le contrarie, cioè col perdono, dobbiamo respingere le offese. Questo ho io stesso esperimentato essere il miglior rimedio; perocchè ogni volta che da questa via mi sono allontanato, mi sono sempre amaramente pentito; ma quando invece non mi lasciai distrarre, allora ogni cosa mi è felicissimamente successa [2].

Quanto poi agli invidiosi bisogna studiarci che più e più ci abbiamo ad invidiare. Se poi si volesse interamente estirpare l'invidia, bisognerebbe diventare tali e sì grandi che nessuno potesse sperare di superarci mai, o di essere a noi uguale [3].

Il segreto dei saggi sta nel sopportarsi a vicenda, poichè nessuno ebbe da Dio la perfezione (i beni sono variamente disseminati); sopportandoci a vicenda, facciamo ragione a noi stessi, e non turbiamo l'animo nostro [4].

---

[1] III, 5 (a Lorenzo de Medici); III, 6 (a Giuliano de Medici); VIII, 35 (al Miniato).

[2] VI, 23 (a Giovanni Cocchio); III, 46 (ad un uomo insofferente delle ingiurie).

[3] III, 31 (ad un amico pauroso dell'invidia).

[4] III, 44 (ad un uomo fastidioso di tutto).

Bisogna, come dicemmo, seguire i consigli della pazienza, che ci comanda di sopportare i mali inerenti alla natura [1], fare volonterosi quello che il fato ci costringe a fare, e convertire i mali in beni. La pazienza è virtù difficile (tanto è vero che il volgo non la conosce), ma non è difficilissima. Quanto è più difficile l'operare che il patire, tanto è più difficile il bene operare che il ben patire. Mentre le altre virtù son poste nel ben operare, questa riposa sul ben sopportare; e, mentre le prime in certo modo resistono al fato, e riescono quindi ad accrescere i mali nostri, la pazienza sola lo vince; essa coll'acconsentimento suo e con l'aiuto divino sa rendere quasi volontarie le cose necessarie; così che in questa vita travagliata riesce a darci la pace. Mentre fuori s'agita la procella, che sempre ci batte, dentro, nell'animo nostro, troviamo la quiete [2].

Nella vita si devono seguire tre guide. 1. Si deve vivere secondo la mente; imperocchè in essa si trova un vero stato, una tranquillità perfetta: chi perde di vista la mente, si può dire che rovini all'inferno. Non si cerchi di servire a lungo nel corpo, perchè le cose corporali sono vili, e la vita è sotto un certo rispetto, una pena del corpo. 2. Si deve far te-

(1) V, 41 (ad Antonio Cocchio).
(2) V, 13 (al suo nipote Bastiano Salvini).

soro dell'esperienza delle cose, confermata da lungo uso, giacchè essa ci segna la via di seguire. 3. Conviene tener avanti l'autorità degli antichi, cioè di quelli che siano stati veramente tali, che non potevano essere ingannati, e che non ebbero essi stessi intenzione d'ingannare; poichè conviene di più attenerci a ciò che uno ha fatto, che a quello che ha detto: il parlar bene si vede in molti, il ben fare in pochi [1]. Gli uomini di solito vivono e pensano ben diversamente; essi non cercano la loro tranquillità, o credono di conseguirla con mezzi che non la possono dare.

Chi veramente la trova è il filosofo. Sotto questo rispetto egli si può chiamare felice, perchè, per esso, tutto succede secondo la volontà, perchè fa quello che vuole, vuole tutto quello che ha, e lo riconosce proveniente da Dio. Felice infatti è colui che, affidandosi a Dio con somma pietà, approva e loda come bene, perchè fatto e voluto da lui, tutto quello che accade. Ed infatti, se Dio è un bene immenso, infinito, e si estende per infinito spazio, dove mai abiterà il male? Il male non ha sede nel mondo o negli eventi, bensì nel nostro pensiero, il quale infatti arriva persino a credere che la Bontà divina possa mentire, dispo-

[1] I, 108 (a Lorenzo Franceschi).

nendo il male nel mondo, dove si trova essa, che è sommo bene [1]. Il sapiente vero dipende quindi soltanto da Dio, è lieto e contento delle calamità, non si lascia trascinare dai piaceri del senso dalle passioni, e mantiene la sua quiete [2]. La fortuna non ha alcun potere sopra di lui, mentre ne ha moltissimo in tutte le cose umane. Possiamo anzi dire che tutto è soggetto al fato o alla fortuna; e l'esperienza di tutti i giorni ci insegna che la fortuna favorisce colui che non ha meriti, od è malvagio, mentre deprime colui che più di ogni altro sarebbe meritevole de' suoi doni; eleva chi a ragione è dal popolo odiato, ed abbassa colui che si acquista l'amore del popolo. Si direbbe che essa non solo è contraria e nemica della ragione, ma ambiziosa, e vuole attribuire tutto a sè, nulla alla virtù od al favore degli uomini. Ma dove si vede molta sapienza, là abbisogna poca sorte; e colà signoreggia la fortuna dove non c'è sapienza [3]. Chi non è savio, o segue la fortuna e s'abbandona agli eccessi, o invece vi resiste e fa un tentativo vano, perdendo anche la sua quiete; ma il vero sapiente fa sì che le cose che fuori avvengono, seguano la ragione e la mente, ossia adatta la mente

[1] V, 34 (a Francesco Sassetti).
[2] I, 19 (ad Antonio Serafico).
[3] III, 60 (a Bernardo Bembo).

sua ad esse, e non si lascia dominare [1]. Per questa ragione l'Accademia ha scritto per tutti i muri il detto: « Lieto al presente ». Infatti chi è buono e fa bene, sarà lieto al presente; e lieto al presente sarà anche colui che non farà troppo conto di quello che altri ha, che non desidera dignità, che fugge il troppo e in genere tutte le noie del corpo [2]. La filosofia, essendo celeste dono, allontana ogni terrestre vizio, doma la fortuna, mitiga il fato [3].

Di non avere la sapienza poi non dobbiamo incolpare la fortuna, perchè la sapienza è concessa a chi la cerca: Socrate la cercò, e la trovò. Ma certamente non è del volgo e degli sciocchi [4] o dei filosofi o dei sofisti i quali si sommergono nelle ricerche delle cose infime o nelle dispute sofistiche intorno a cose sante, che non devono essere messe in dubbio. Questi certamente non hanno la vera sapienza, essi sono in continue ansie, in continue dubitazioni, e mancano di quella serenità che è unica via la quale ci possa condurre al vero bene.

La sapienza della mente non è altro che il lume del sommo bene; ma poichè questo non risplende

---

(1) IV, 1 (a Lorenzo di Domenico Franceschi); V, 14 (a Giovanni Cavalcanti).

(2) I, 47 (a Francesco Musano de Cesis).

(3) IV, 12 (all' oratore Marco Aurelio).

(4) IV, 33 (al suo nipote Bastiano Salvini).

che agli animi veramente buoni, dobbiamo prima esser buoni, metterci in grado di potere meritarci questo lume; allora soltanto lo splendore del sommo bene, la sapienza ci illuminerà. È quindi necessario prima purgare i costumi, condurre una vita libera da ogni dominio del senso, altrimenti, come un occhio malato di oftalmia vede rossa ogni cosa, così la mente, avvezza alle cose corporee, penserà corporee anche le cose divine, o non se le saprà nemmeno rappresentare [1].

Di qui appare evidente la necessità di istituire bene un filosofo. La filosofia è amore di sapienza, e la sapienza è una contemplazione delle cose divine; onde è necessario che la mente sia bene addestrata e preparata nel difficile compito. Vari devono essere i requisiti del filosofo, che possiamo distinguere in naturali e volontari.

Naturali. L'uomo deve essere così disposto per natura, da essere pronto ad apprendere e da avere tre doti: acutezza d'ingegno, memoria e grandezza d'animo, le quali con conveniente disciplina e buon ammaestramento fanno l'uomo perfetto.

Volontari. Deve essere verace, coraggioso da non temere la morte, libero da vana gloria, di animo temperato da non esser vinto dagli affetti e da

---

[1] V, 8 (ai Filosofi ed ai sofisti); II, 7 (a Lorenzo de Medici).

sprezzare i piaceri, essere liberale, ed amante della giustizia. Quando abbia queste doti, si deve esercitare prima nelle lettere e nel suono della cetra, non trascurando gli esercizi del corpo, il cui proporzionato sviluppo giova tanto all' animo stesso; poi, liberato l'animo dall'appetito dia opera alla matematica ed indi, come vuole Platone, alla dialettica che gli potrà dare la vera sapienza. Allora il filosofo conosce le cose buone e le cattive, le oneste e le disoneste, ordina e dispone ogni cosa, toglie dal male, spinge al bene ecc., onde Platone disse la filosofia un dono dato da Dio. Il filosofo pertanto è in mezzo tra l'uomo e Dio: uomo rispetto a Dio, Dio rispetto all'uomo (1). Perciò il filosofo si stacca completamente dagli altri uomini: mentre questi giudicano la dignità non essere altro che l'acquistare cose degne d'onore, egli la ripone nel meritare cose degne d'onore; mentre quelli generalmente chiamano tranquilli i signori, i governanti, egli sa che sono afflitti da continua perturbazione: vera signoria è quella in cui uno serve, ma non è servo di nessuno. Gli uomini impazzano quando acquistano qualche cosa di grande, e credono di essere diventati essi stessi alcunchè di grande, come quei matti, che, vestiti di lunga veste, credono di essere

(1) IV, 16 (al conte di Gazolto Giovanni Francesco Ippolito).

più alti. Il filosofo chiama grandi soltanto coloro che fanno cose grandi per mezzo di grandi virtù, e non si lasciano vincere dalle cose grandi [1]. Il filosofo quindi può veramente realizzare l'ideale dell'uomo, che cerca in terra la quiete, e si prepara alla felicità contemplativa.

Se il fine qui in terra è la quiete, e la quiete è l'assenza di azione, niente è più contrario alla felicità che l'operare. Orbene il filosofo si astiene dall'agire. Non bisogna però credere che egli non faccia o non voglia fare cosa alcuna: perchè, se è vero che la vita è intimo atto di natura, ed atto continuo; e se non può vivere felicemente in terra colui che non vive, è certo che noi, non operando, non potremo mai esser beati. Ma il filosofo segue la prima delle tre vite di cui abbiamo parlato, cioè la contemplativa, ed evita quindi tutto ciò che è moto, tutto ciò che è operazione esterna, tutto ciò che è diviso: egli si contenta dell'atto della mente, il quale è premio a sè stesso, e dà un contento, una soddisfazione, un piacere intimo, superiore a qualunque altro [2].

---

[1] VI, 38 (Istituzione filosofica d'un principe: la filosofia al cardinale Giovanni d'Aragona).

[2] VIII, 29 (ad Antonio Serafico).

CAPITOLO VI.

VIRTÙ E DOVERI.

La virtù mezzo di conseguire la quiete. — Virtù speculative e virtù morali. — La scelta. — Rappresentazione della virtù. — Il viver bene. — « Conosci te stesso ». — Il dovere esercizio della virtù. — Doveri dell'uomo riguardo alla vita pubblica, alle condizioni di fortuna, all'età dell'uomo, ai vincoli di parentela, alle professioni. — Il filosofo.

Ma se prediletto da Dio è il filosofo, ed egli solo segue la vita contemplativa, che è la più degna dell'uomo e di Dio, non per questo è condannabile chi segue la vita attiva. Nella vita attiva noi non sottomettiamo la ragione ai sensi, non abbiamo piaceri falsi e quindi molti e gravi dolori, come nella vita dedita ai sensi; onde, per quanto non presenti piaceri e fini pari a quelli contemplativi, pure ne offre di quelli che non ci distolgono dall'ideale di felicità, che non ci rubano la quiete. Tutti sanno che l'una vita e l'altra hanno le loro virtù riconosciute e stimate da tutti gli uomini.

Perchè l'uomo raggiunga il suo fine, cioè la quiete in terra e la felicità fuori del mondo, è necessaria la virtù. La virtù, per esprimerci in breve, è un abito dell'animo per elezione, utile a farci acquistare la beatitudine.

Di virtù distinguiamo due generi; quelle proprie, dell'intelletto e quelle proprie dell'appetito ragionevole od irragionevole. Le prime sono dette speculative, perchè si acquistano, e si esercitano speculando, le seconde morali, perchè s'acquistano coi costumi e con la consuetudine, e consistono nei costumi stessi e nell'agire: le speculative non sono altro che un'acquistata chiarezza dell'intelletto, le morali uno stabile fervore dell'appetito, infiammato dalla chiarezza dell'intelletto (1). Tra le virtù speculative vanno annoverate la sapienza, che è la contemplazione delle cose divine; la scienza che è cognizione delle cose della natura; la prudenza, che è la conoscenza della perfetta amministrazione pubblica e privata; l'arte che è una giusta norma dell'operare. Delle virtù morali ricorderemo la giustizia, che consiste nel dare a ciascuno il suo; la fortezza che dà a noi il coraggio sufficiente per imprendere e continuare le opere virtuose ed oneste; la temperanza che ci

(1) I, 5 (a Michele Mercati da S. Miniato).

tiene lontani da ogni mollezza e da ogni libidine, le quali sono pure un impedimento alle opere buone.

Le altre virtù si consertano con queste: la liberalità e la magnificenza ad esempio, non sono che le compagne della giustizia.

Per tutte queste virtù poi niente è tanto necessario, e prezioso quanto la scelta, per comperar la quale, secondo che dice Platone nella Repubblica, si devono vendere magari tutte le altre cose. Infatti niente di buono potrà compiere colui che non sa distinguere le cose cattive dalle buone. Orbene, per, acquistarci questa facoltà, ci dobbiamo consigliare con quelli che sono più vecchi ed approvati, imperocchè tra le cose temporali che cosa è più antico, più approvato del tempo? E ci consiglieremo col tempo, se spesso ed a lungo considereremo le cose passate, poichè il passato è maestro del presente e dell'avvenire. Grande aiuto ci verrà anche dalla considerazione delle cose future; poichè è cosa difficilissima amministare bene le cose presenti, se non pensiamo al fine e all'esito di ciascuna operazione [1].

Ma, più che le discussioni dei filosofi o le declamazioni degli oratori o i canti dei poeti, ad eccitarci alla virtù varrebbe averla davanti ai nostri

[1] I, 106 (ad Antonio Calderini).

occhi, per poterla bene comprendere in tutto il suo complesso, in tutta la sua attraenza e bellezza: come nessuna lode, nessuna descrizione potrebbe accendere un giovane d'amore per una fanciulla, quanto la presenza della fanciulla stessa.

La virtù in genere consiste nella somma e nell'armonia di tutte le virtù di sopra accennate. Rappresentiamoci un bellissimo uomo, dotato di sensi vivacissimi e acutissimi, di corpo robusto, di prospera salute, di belle forme, di membra bén proporzionate. Ammettiamo che si muova con prontezza e destrezza, parli bene, canti soavemente, sorrida con grazia. Ora, poichè il corpo altro non è che l'ombra dell'anima, così la forma del corpo rappresenta la forma dell'anima virtuosa. Figuratevi adunque un'anima degna di questo corpo, ed avrete un'imagine della virtù. La vivacità e l'acutezza dei sensi rappresentano in certo modo la sapienza e la prudenza dell'anima; la robustezza del corpo la fortezza dell'anima; la salute, che sta nel temperamento degli umori, significa la temperanza dell'anima; la bellezza, che deriva dall'ordine delle membra e da un bel colorito, ci mostra l'ordine e lo splendore della giustizia; la larghezza delle membra, la liberalità e la magnificenza; la grandezza, la magnanimità; la destrezza significa la piacevolezza; il ben parlare la eleganza oratoria;

il dolce canto la facoltà poetica; da ultimo il grato sorriso il perfetto contento di cui la virtù ci riempie [1].

Certamente è difficile seguire la virtù, come è difficile trovare il centro di un cerchio, l'arar dritto, percuotere a giusto segno: ed è tanto vero che è difficile, che ogni giorno erriamo, che pochi e di rado vivono onestamente e giustamente. Però a questa così grande difficoltà della virtù Dio ha concesso per compenso due grandi benefici: 1. Le virtù sono così tra loro legate che, chi ne acquisti una, le acquista tutte; 2. La difficoltà della virtù è seguita da una somma felicità di vita e da un sommo piacere, così che, per una breve lotta, si acquista un premio eterno; laddove la facilità del vizio è seguita da una miserabile difficoltà di vita e da un perpetuo dolore [2].

Il viver bene in fine consiste in una somma di virtù: nell'intendere e saper bene (sapienza), che ci viene da Dio; nel consultar bene (prudenza), che viene dalla sapienza; nel voler bene (giustizia), che viene da Dio e dagli uomini; nel far bene (perseveranza), che viene dalla giustizia [3]. La virtù è in

---

[1] V, 52 (ai suoi famigliari. A Lorenzo de Medici e a Bernardo Bembo).

[2] III, 54 (a Pietro del Nero).

[3] I, 78 (a Girolamo Pasqualini).

fine l'unico mezzo per diventare degni di noi e di Dio, è il mezzo col quale possiamo vedere secondo il nostro fine che è Dio, e vivere quietamente. È vero che la virtù per le sue difficoltà da prima ci può dare molestie, ma, se ben pensiamo, la stessa via verso il conseguimento di essa, è rallegrata da continue soddisfazioni, il raggiungimento finale da un piacere e da una tranquillità interna che non ha pari.

Il dovere, che è ciò che ci vien consigliato dalla virtù, è quindi l'unico modo per raggiungere i nostri due fini, cioè la contemplazione di Dio fuor della vita e la quiete quaggiù. E poichè vi sono virtù contemplative e virtù attive, così non solo il filosofo, ma tutti quanti nelle vita agiscono, hanno dei doveri, e quindi possono conseguire il loro fine. Per prima cosa l'uomo deve considerare bene sè stesso, la sua origine, deve seguire la massima degli antichi: « Conosci te stesso ». Imperocchè quando l'uomo sappia d'avere un'anima d'origine divina, ed un corpo che è cosa passeggiera; che gli effetti dei sensi bruttano l'anima, e la tolgono dal suo retto cammino, allora intende bene l'eccellenza dell'animo, il suo fine divino, la vita di cui deve vivere, la sua importanza di fronte al corpo, le miserie della vita terrena e dei sensi, le incomparabili allegrezze della vita dello spirito e quelle

che lo attendono nella vita futura. Allora egli si eleverà con la mente a Dio, e in lui troverà le cose grandi e le cose ottime, in Dio raggiungerà il fine dei suoi desideri, in Dio vedrà tutto quello di cui abbisogna. Allora l'uomo avrà anche riverenza di sè stesso, non si lascierà trascinare a cose indegne dell'anima che è opera divina, e non oserà in presenza sua fare o pensare alcunche di brutto o vile [1].

Se l'uomo adunque seguirà la virtù, osserverà pure il dovere che è una operazione propria di ciascuno, la quale mantiene il decoro e l'onesto nel modo che la cosa, la persona, il luogo e il tempo richiedono.

Dovere e virtù del sacerdote è una certa sapienza riscaldata e fervente di pietà, ed una pietà rilucente di sapienza [2]. Come dopo Dio niente è meglio di un angelo buono, e niente peggio di un cattivo, così nessuna cosa in terra si può trovare più bella di un sacerdote onesto, e niente di più brutto che un disonesto: quello è salute della religione e degli uomini, questo ne è la peste. Che cosa è un buono e legittimo sacerdote se non un animo dedicato e consacrato a Dio; un angelo che tiene il luogo di Dio presso gli uomini, un tempio vivente di Dio [3]?

---

(1) I, 110 (a tutti gli uomini).

(2) III, 52 (a Cherubino Quarquaglia).

(3) I, 74 (al sacerdote Pace, professore di diritto canonico).

Il dovere di un principe consiste in una accorta provvidenza, in una clemente giustizia, in un' altezza umile ed in una umiltà grande. Niente è più pericoloso per un principe che essere odiato, sprezzato, od invidiato. Lo sprezzo si vince con la scienza e con la gravità, l' odio con l' innocenza e con l' umanità, l' invidia con la magnificenza. Il principe è un capo, e come il capo dell' uomo è, per l' intelletto, superiore a tutte le altre membra, così chi è a capo di molti, come vuole la natura, deve cercare di superare gli altri con la sapienza.

Pensi inoltre che i suoi costumi non possono restare nascosti, poichè tutte le cose grandi grandemente si manifestano, e a quelli che destano invidia meno si perdona e molto si detrae. Quel principe che non può senza gran difficoltà nascondersi, deve fare in modo che niente in casa e fuori gli sia nascosto; sopratutto egli sia simile ad Argo, nutra appresso di sè uno che sappia far da lince, e se può, cerchi pure di avere un Edipo.

È cosa pericolosissima nelle cose grandi disprezzare le piccole: spesse volte una piccola scintilla cagiona un grandissimo incendio. Non è conveniente poi che uno il quale deve vegliare per molti, per opera del quale molti debbono essere vigilanti, si dia interamente al sonno. Non si lasci vincere dall'ira, perchè nell' ira si diventa ebbri ed

insani: e se talora essa scuotesse tanto il freno da non potersi domare, egli si rattenga magari con mezzi coercitivi, perchè in quel furore non faccia o dica cosa alcuna. Platone, padre dei filosofi, adiratosi una volta con un fanciullo che aveva commesso un fallo, disse a Senocrate: batti tu questo fanciullo, perchè io, essendo irato, non posso. Non si metta a fare una cosa se prima non ne abbia visto il fine ottimo e certo; non deve lasciarsi persuadere da un leggiero indizio o da un pretesto, ma soltanto dalla ragione; il consiglio maturo poi sottometta al parere di uomini periti. A questo giovano i vecchi, che siano stati ammaestrati da lunga esperienza, e che una fama costante additi come perfettissimi. Gli adulalori, come i venefici ammaliatori puniti dalle leggi, devono essere allontanati: ascolti talora l'accusatore, non lo esaudisca mai; dopo averlo udito, si mostri cauto piuttosto che vendicatore: di questa vendetta adunque sia contento, cioè di mostrare di potersi vendicare (1).

I magistrati si devono ricordare che della legge non sono signori ma semplici ministri, che

(1) V, 28 (al cardinale di S. Giorgio, Raffaello Riario). Questa lettera, come si vede, è diretta ad un cardinale. Tuttavia, e il genere di consigli, che si adattano perfettamente ad un principe, e il pensiero stesso del Ficino, il quale, considerando di avere davanti un principe, usa più volte questa parola, m'indussero a riportare a questo luogo i concetti qua esposti.

sono difensori dello stato, che essi stessi sono soggetti alle leggi, e che, come essi giudicano degli uomini, così Dio giudicherà di loro [1]. Si ricordino che vi sono tre leggi: 1.ª la divina, la quale creò il mondo, lo governa, ed accende nelle nostre menti un inestinguibile lume della legge naturale; 2.ª la legge naturale, che è una scintilla della divina; 3.ª la naturale, che dà luogo alla scritta. Questre tre leggi insegnano a tutti gli uomini che cosa sia la giustizia, per modo che non lasciano quasi ragione a chi erra, di scusarsi d'avere errato per ignoranza. Questi tre lumi mostrano che la giustizia altro non è che un abito della volontà, la quale, indirizzata e fortificata dalla ragione, sprezza ogni minaccia e lusinga, ed opera come le tre leggi comandano. La legge divina comanda di rivolgere a Dio ogni nostro pensiero, ogni nostra volontà, ogni nostra operazione, ogni nostro merito. La naturale di sottomettere il denaro al corpo, il corpo all'anima, l'anima alla ragione, la ragione a Dio. La civile di considerarci membri della città, di amarla come un corpo universale a cui tutti apparteniamo. I magistrati adunque devono aver presente di essere soltanto fidi interpreti di questa legge. Nel loro ufficio devono punire gli errori con equità e senza

[1] I, 77 (a Pietro del Nero).

perturbazione alcuna, assegnando convenienti premi alle virtù, se le ritengono degne. Pensino sempre al vantaggio comune, e non mai al proprio, non si fidino del loro ingegno, ma in ogni affare si consiglino con vecchi, buoni e prudenti uomini. E tengano bene in mente che essi, cui fu dato il potere di vita e di morte, devono lasciare ogni odio ed ogni rancore, perocchè tutto quanto per cagion loro alcuno avrà a temere, un signore maggiore a loro minaccia.

Un agire giusto è tanto necessario che nessuna casa, nessuna città, nessun esercito, nè rapporto d'uomini, buoni o tristi, potrebbe durare senza di esso, cioè senza una giusta ed eguale distribuzione, fatta secondo i meriti di ciascuno. E come, è indispensabile per la macchina del mondo, così lo è pure per la vita degli uomini; i quali, se ne fossero privi ed insieme vivessero, si distruggerebbero l'un l'altro, se vivessero separati, sarebbero lacerati dalle fiere. La giustizia è vincolo perpetuo del genere umano, medicina della nostra infermità, anima comune delle città, vita beata e celeste, ed i magistrati hanno l'incarico di mantenerla e di farla osservare tra i cittadini [1].

---

[1] I, 95 (a Lorenzo de Medici). Vedi le stesse cose dette con altre parole al lib. I, lett. 6 (ad Ottone Niccolini, a Benedetto d'Arezzo, a Pietro de' Pazzi e a Bernardo Innio).

Dovere del semplice cittadino è di obbedire ai comandi dei magistrati tanto volentieri da mostrare di non essere forzato dalla necessità della legge, ma di essere indotto dalla propria volontà; di aver cura delle cose pubbliche, e di amarle quanto le proprie. In fine egli deve considerare la città come un grande animale, le cui parti e membra sono i cittadini, pensare che queste membra devono servire al tutto, ma che non il tutto deve servire alle parti. Poichè, quando si cerca solo il bene della parte, si perde ad un tempo il bene ed il comodo dell'una e dell'altro, cioè della parte e del tutto. Ma quando si cerca il bene del tutto allora si ha il vantaggio d'ambedue. Si ricordi un buon cittadino che niente di bene o di male può accadere a membro alcuno della città senza che, per la collegazione che tutti hanno, ne risenta la città intera; e viceversa, niente succede alla città che non tocchi anche ciascun cittadino. Nessuno adunque che è in così fatta famiglia dica: questo è mio e questo è tuo; perocchè ogni cosa in questo grande animale è in un certo modo comune, ma dica: questo o quello è mio, non per vero e proprio possesso, ma piuttosto per affetto e per cura che ha di essi. Ciascuno ami ed onori la patria come la genitrice de' suoi genitori [1].

[1] I, 77 (a Pietro del Nero).

Quanto al forestiero, se da una parte ha diritto di esser trattato bene, deve però dall'altra tener ben presente che è solo, che deve quindi rispettare ed onorare ciascuno, e che le cose d'altri non che maneggiare non deve toccare.

Dovere del cavaliere è di essere forte e valoroso in guerra, magnifico e splendido in pace.

Al mercante incombono pure dei doveri, perchè l'arte sua è necessaria alla città; e, come la medicina ne rappresenta lo spirito, la legge l'anima, la mercatura rappresenta il corpo (1). Quindi il mercante deve provvedere il necessario per il nutrimento suo e della città con ogni zelo e senza inganni. Il distributore (2) deve distribuire giustamente fra i cittadini tutti i cibi che dal mercante riceve. Mercanti, distributori ed altri faccian denaro in modo da non danneggiare nessuno, perchè tutto ciò che male s'acquista, in male alla fine ritorna. E ciò che hanno acquistato conservino in modo, che non sembri averlo essi invano acquistato, o per la sola ragione di possederlo; ma bensì lo spendano, e con tale regola, da poterlo spendere a lungo e da mostrare di averlo speso onestamente ed utilmente.

---

(1) IV, 6 (a Pietro Guicciardini).

(2) Il Ficino adopera la parola « opifex ».

L' agricoltore deve consultare l'aria ed il tempo per esercitare bene l'arte sua; prendere consiglio da uomini più vecchi di lui, che abbiano maggiore esperienza; ed offrire a' suoi ospiti i frutti della terra con tanta liberalità, con quanto guadagno gli vengono dati dai campi.

Il signore deve seguire la legge e la ragione perchè possa legittimamente e ragionevolmente dominare sui servi, e considerare che padrone e servo sono uomini; nè deve mai trascurare di temperare insieme dignità ed umanità.

Il servo d'altra parte pensi che la sua vita è del padrone, e che del padrone è anche la sua stessa ragione.

Chi è fortunato sappia che i beni della fortuna sono tali soltanto per colui che è buono, che al sereno succede la pioggia. La fortuna è invidiosa dei mortali, e pare talora voler perseguitare alcuno. Bisogna non curarsi di lei, perchè male incoglie a coloro che o le vogliono resistere o vogliono sfuggirla. L'unico rimedio è il ricorrere alla sapienza, alla filosofia [1].

Lo sfortunato consideri che i mali della fortuna sono tali soltanto ai cattivi, e che ai giorni

---

[1] IV, 1 (a Lorenzo di Domenico Franceschi); III, 60 (a Bernardo Bembo); V, 14 (a Giovanni Cavalcanti).

nuvolosi e tristi seguono i giorni sereni e lieti; la stessa natura ci mostra come la primavera ridona agli alberi le foglie di cui l'inverno li aveva spogliati.

Il vecchio cerchi di non far cose fanciullesche, e si ricordi di essere stato giovane. Il giovane abbia cura di esser simile al vecchio nel guardarsi dalle cose che sono proprie dei fanciulli. Pensi che anche egli potrà invecchiare, e quindi onori i vecchi.

L'uomo si guardi dall'essere effeminato, e la donna si studii di essere casta e pudica; perocchè come all'uomo si conviene la magnanimità, così alla donna si conviene la castità.

Il matrimonio è un dovere imposto da Dio. L'uomo, come divino, perpetua la specie umana, e con animo grato rende in certo modo alla natura quello che ha da essa ricevuto. Inoltre egli prova la consolazione di scolpire la propria immagine nei figli, di acquistarsi una cara compagna della vita, di imparare a governare un piccolo stato, di prepararsi un sostegno per la vecchiezza, di procurarsi nella famiglia e nella moglie una consolazione ed un alleggerimento delle fatiche, un esercizio della vita morale. Dal matrimonio non è nemmeno impedito lo studio delle lettere, onde Mercurio Trimegisto chiama gli uomini che non si sposano,

per la legge umana, infelicissimi, e, per la divina, alberi sterili e secchi; Platone li esclude da tutte le cariche pubbliche, e vuole che siano aggravati di maggiori pesi. Siccome l'uomo è per natura socievole, così ha la facoltà di parlare e di ordinare leggi; e però, chi più del marito con una indissolubile domestica compagnia imparerà la vita comune, e ne saprà dettare le leggi?

A questo dovere del matrimonio pare tuttavia che due specie di uomini debbano essere sottratti; quelli che per qualche debolezza di natura sono inetti e i cultori della filosofia, i quali ultimi si sono dati alla dea della sapienza come a loro moglie. I primi sono scusati dalla natura, i secondi sarebbero accusati da Minerva, se seguissero Venere. Ma degli altri chi non si marita, non saprà governare non amerà la patria, perchè penserà che poco lo riguardono i beni ed i mali di essa, venendo così meno al dovere di cittadino; non cercherà buoni e sani costumi, perchè non dovrà essere l'esempio della casa; per l'ozio, per una certa negligenza e licenza diverrà ogni giorno più negligente e peggiore; non saprà mai veramente amare; non imparerà mai a patire, e, fuor di casa sua, ad avere misericordia; sprezzerà magari anche l'umana legge, gli uomini, il culto divino, perchè non avrà da ricorrere a Dio per la salute de'suoi; finalmente gli sarà diffi-

cile spogliarsi dell' uomo e dell' umanità, se non si vestirà il legittimo mantello del matrimonio. Se gli uomini adunque vogliono essere amici e veri figli di Dio, devono, quasi simili a Dio, procreare legittimamente uomini simili ad essi [1]. Ma per questo molti e gravi sono i doveri della moglie e del marito.

Il marito deve amare la moglie, come se essa fosse il suo corpo, lo stesso suo senso, e trattarla con ogni riguardo: la moglie deve onorare il prudente marito come se fosse il suo proprio animo, la sua ragione, e seguirlo dovunque volentieri. Al padre di famiglia spetta di coltivare i suoi figliuoli come germogli della sua vita, e di dirigerli con un ottimo esempio, come sue proprie membra. I figliuoli alla lor volta devono seguire il padre che è loro capo e quasi la loro radice, ed onorarlo come un altro Dio.

Il fratello consideri il fratello come un altro sè stesso. I parenti si amino fra loro come membra di un medesimo corpo, e si ricordino che, come da una certa natura sono tra loro congiunti, così per una legge devono prestarsi opera e roba vicendevolmente.

Gli amici cerchino col comune consiglio il vero, e col comune aiuto il bene.

---

[1] IV, 32 (al poeta Antonio Pelotto).

Il maestro cerchi con la dottrina e con la bontà di rendere dotto e buono il suo discepolo come un figliuolo della mente sua; gli insegni ad usare delle dottrine umane con un socratico amore, solo per discacciare le nebbie dei sensi e per frenare l'anima. In questo modo risplenderà alla mente giovanile il raggio di verità del divin sole. Così i discepoli onoreranno il maestro. Pitagora e Socrate non furono resi celebri dai loro libri, bensì dai loro discepoli: il libro è un discepolo senz'anima, ma il discepolo è un libro animato. Si ricordi che quelle cose che da Dio, maestro di ogni virtù, senza dispendio alcuno si acquistano, si devono parimenti *gratis et amore* insegnare ad altri: è cosa brutta che la scienza, libera per natura, sia venduta a prezzo. Tutto ciò che si vede abbondare nel discepolo, torna ad onore del maestro. Se i padri con piacer loro generano figli del corpo, perchè con grande loro piacere i dotti non vorranno generare figliuoli dell'anima? Cerchi inoltre di essere esempio di buoni costumi, perchè la santità della vita rende venerabile la dottrina, ed i giovani apprendono i costumi dai vecchi. Sono empi coloro che corrompono gli animi dei giovani o di chiunque altro con parole cattive o con cattivi costumi [1]. Il maestro

---

[1] I, 109 (all'oratore Lorenzo Lippi).

adunque abbia cura del discepolo come un padre ha cura del figlio; ma, se è permesso dare un'ammonizione, non si scordi che Aristotele talora agì anche contro la volontà del divinissimo Platone.

Il discepolo onori il maestro come padre d'intelligenza, ma si guardi dall'apprendere i vizi di lui.

Il legista deve essere più grave di tutti gli altri uomini, e sopra tutto morale. Il rapporto tra la sua vita e l'ufficio è molto più stretto che quello che intercede in altre professioni: mentre, per esempio, un pittore che di proposito usa male l'arte sua non è di necessità cattivo pittore, ma cattivo uomo, un legista invece, che usa ingiustamente delle leggi, è tristo legista e tristo uomo. E se colui che falsifica la moneta, cosa che si scava dalla terra, è severissimamente punito, con quanto maggior rigore non sarà castigato colui che falsifica la legge, cosa preziosissima e venuta dal cielo [1]? Onde sprezzi ogni minaccia ed ogni lusinga che gli possa esser fatta, e seguiti la sua via: sarà aiutato da Dio, autore delle leggi, maestro, fine e premio. Si ricordi da ultimo che un legista non solo gode di una grande autorità presso gli uomini, ma è anche un comune

---

[1] I, 73 (al dottore di legge Agnolo di Ottone Niccolini).

oracolo della città, e finalmente un interprete della mente e della volontà divina (1).

Il medico deve esercitare l'arte sua con gran pietà verso Dio e con grande carità verso gli uomini, deve esser fornito di acutezza d'ingegno, di dottrina e di esperienza. Nelle sue deliberazioni usi tutta la diligenza e tutta la prudenza necessaria; ma poi che ha preso un consiglio, lo eseguisca immediatamente, perchè, come dice Ippocrate, a nessun'arte maggiormente che a questa può nuocere l'indugio. Ma il volersi mettere avanti alla natura e impedirla è molto pericoloso, perchè, come dice Galeno, molti muoiono per quest'errore, cioè per temerità dei medici, i quali o impediscono la natura, o, fidandosi troppo del loro ingegno, affrettano diagnosi e rimedi. Si ricordi sovra tutto che il vero autore della salute è Dio, e che la natura è uno strumento di Dio per ridare e conservare la salute; che il medico è ministro dell'uno e dell'altra, sì che non gli spetta di dare le forze all'artefice, ma di preparargli la materia, rimovendo ogni impedimento. E se troppo importunamente vuole muovere o fermare questa materia, sappia che talora può fare un male gravissimo col procurare alla natura

(1) Vedi alcune idee simili al lib. I, 45 (a Giovanni Cavalcanti) e 98 (al dottor di legge Pier Filippo da Perugia).

un impedimento per il quale essa non abbia libera l'opera sua (1).

Dovere del poeta è che veda natura e costumi perchè li possa ritrarre.

Del musico di imitare la grazia del canto nel suono, e nel canto l'eleganza del discorso. Si ricordi pure che è più necessario che armonizzino i moti dell'animo che non le voci del corpo. Imperocchè è stonato ed alieno dalle muse quel musico nel quale, mentre si accordano voce e lira, la mente invece è discorde. Davide e Mercurio Trimegisto dicono che tutte le volte che per ispirazione divina cantiamo, cantiamo anche Dio.

L'oratore deve persuadere non di quello che gli piaccia, ma di ciò che si debba fare, perchè le cose giuste si apprendono più facilmente e più felicemente, e perchè ha per patrocinatrice della sua causa la giustizia. Sia inoltre giusto, perchè di colui del quale non si approva la vita, si riprovano anche le parole, e perchè le opere muovono molto più che le parole: muove gli altri colui che molto muove sè stesso, ed offende l'orecchio di chi ode colui il quale in un modo canta, ed in un altro suona la lira. Quando l'oratore ha da lodare o da biasimare qualcuno, si ricordi che la natura è tanto varia e

(1) I, 80 (al fisico Tommaso Valori).

ricca di fatti, di tempi e di luoghi, che nessuno può essere così buono, nè così saggio che non sia uguagliato in bontà ed in saggezza da un altro; e d'altra parte nessuno è tanto sciocco o tanto cattivo da non trovare chi possa rivaleggiare con lui per sciocchezza o per malvagità. Con la lode poi cerchi di spingere e di esortare al bene. Nessuno è più pestifero omicida che l'adulatore, il quale, per quanto gli è possibile, uccide l'anima altrui. Si lodino quindi le virtù ed insieme Dio, donatore di esse, piuttosto che gli uomini, giacchè l'uno è cosa da filosofo buono e pietoso, l'altra da adulatore. Si biasimino i vizi ma non le persone, chè quello è da amico, questo è da nemico. Abbia in odio gli errori e non gli uomini; onde pensi non ad offendere le persone, ma ad allontanare i vizi (1). In fine l'oratore cerchi di persuadere gli altri di quello di cui egli e già persuaso (2), e persuada sè stesso di ciò che è onesto (3).

Il filosofo è il prediletto da Dio, è per un certo rispetto superiore agli altri uomini, giacchè con la sapienza, di cui Dio per sua bontà lo ha fornito, egli domina tutte le cose umane, osserva le vicende degli uomini e delle cose, intuisce le ragioni e i

(1) I, 109 (all'oratore Lorenzo Lippi).
(2) I, 52 (ad Antonio Pellotto e a messer Baccio Ugolini).
(3) I, 68 (a Panezio Pandiotti).

moti, conosce i mali, e ne escogita i rimedi. Egli non deve però vivere troppo della vita materiale, poichè abbasserebbe la sapienza, e falserebbe la sua missione. Egli deve coltivare il sapere, darsi di preferenza alla speculazione delle cose divine, infinitamente più perfette e più degne della nostra considerazione che le umane. Cerchi adunque le cose divine per godersi di esse, investighi le cose naturali per saperle usare, sia presente alle cose umane, ma non vi s'intrighi più del dovere [1]. Un vero filosofo, secondo Platone ed Aristippo, non è forzato a mettersi nei pericoli della vita per una patria che non è la vera. E questo a me piace, perchè il filosofo anche contro la voglia e la renitenza della sua città diventa filosofo e figlio del cielo, non della terra. Il filosofo, si sa, conoscendo ogni cosa delle umane, sa dare consigli anche agli stessi reggitori, agli stessi signori, ai magistrati, ai

[1] Per questa ragione il Ficino non solo non entrò nella politica ma non si occupò mai di vita pubblica, se si vuole eccettuare l'interessamento per la congiura dei Pazzi e per le persecuzioni di papa Sisto IV (Galeotti, op. cit., loc. cit., X, pp. 35-42). Lorenzo de Medici (I, 22) lamentandosi che il Ficino non gli scriva, aggiunge: « Mi potresti dire: che ti devo scrivere? Io non ho alcuna novità riguardo a cose pubbliche o private. Ti dico che io non voglio che tu mi informi di alcune di queste cose. Quantunque anch'io sappia che non sei meno curioso delle cose d'altri, che delle tue proprie, tuttavia io ho conosciuto che hai sempre sprezzato quanto hai potuto di sapere simili faccende ».

legisti; onde pare cosa empia e veramente misera perdere un uomo che tutto vede, e vigila per la salute di molti cechi, i quali forse non potrebbero mai esser salvi [1]. Ma perciò occorre che il filosofo sia più morale e costumato degli altri: anzi non è filosofo se non è tale. Quanto da poco è un sarto con la veste d'ogni intorno stracciata, quanto vile un medico sempre infermo, quanto molesto un musico a cui non s'accordi con la lira la voce, tanto è brutto un filosofo non costumato. Chi parla bene ed agisce male, predica invano cose buone, giacchè gli uomini non gli credono [2].

Io con tutte le mie forze mi ingegno sempre di operare quello che tanto il consiglio di uomini prudenti, quanto una prudente ragione mi consigliano. Nè da questa cosa penso io che mi possa derivare frutto od utile alcuno di quelli che si chiamano esterni, sia da parte degli uomini, sia da parte della fortuna. Ma la prima cosa che io ne ricavo è quella vera allegrezza, che si prova nel bene operare. Bene, contento, che, quantunque si possa dire temporale, nondimeno è intimo e posto nel nostro arbitrio [3].

---

(1) I, 52 (ad Antonio Pellotto, e a Baccio Ugolini).
(2) IV, 3 (ad un filosofo morale non costumato).
(3) IV, 11 (a Lottiero Neroni).

CAPITOLO VII.

CONCLUSIONE.

Chi bene consideri questa teoria, troverà una insufficente connessione fra le parti, poco organamento nella concezione e qualche incongruenza.

Tutto ciò dipende, a mio avviso, da due ragioni principali. 1. Dal fatto che il Ficino scrisse moltissimo, spesso sotto l'impulso diretto di letture varie, e con lo scopo di mostrare un legame tra un platonismo largo ed il cristianesimo. 2. Dal non avere espressamente pensato a scrivere un libro di morale, e quindi a sistemare le idee sue.

Che Marsilio scrisse moltissimo non si può mettere in dubbio, quando si vedano i grossi volumi delle sue opere. Resta per altro una stessa sua dichiarazione: Mi domandi, dice ad un amico, perchè scrivo sempre? Io non so. Mi sento trascinato da una certa mia natura [1]. Infatti egli scriveva

[1] IV, 11 (a Lottiero Neroni) « Come al principio degli studi tutti gli scritti miei mi piacevano, così ora di giorno in giorno mi vanno sempre più dispiacendo. Nondimeno, non so per quale fato o spirito, io mi sento trascinato contro voglia a scrivere ogni giorno qualchecosa ».

continuamente lettere ad amici in Italia e fuori, libri su vari argomenti spesso dietro la lettura di opere disparate. Qual maraviglia adunque che non sempre le idee fossero interamente concordi, che tra due lontani scritti vi fosse qualche incongruenza?

Il Ficino, pure mantenendosi in fondo neoplatonico, subì, le lettere lo attestano, una certa evoluzione, o, per meglio dire, un certo cambiamento. Nei primi due libri si ispira a concetti platonici e neoplatonici, anzi specialmente a questi ultimi, che formano l'argomento di tutte le trattazioni filosofiche componenti il secondo libro. Nei seguenti (e non credo che si possano stabilire delle divisioni precise) notiamo un introdursi di studii di sacerdoti egiziani, come Mercurio Trimegisto, una prevalenza astrologica e poi un passare gradatamente a questioni più propriamente cristiane e mistiche. Ognuno vede come le idee morali che il Ficino veniva di mano in mano scrivendo, dovessero risentire di questi nuovi studi, e del nuovo indirizzo filosofico.

Altra ragione della poca coesione sta in ciò, che egli non pensò mai a dare forma organica a quanto intorno al bene supremo, alla virtù, ai rapporti fra gli uomini e a tutte le altre questioni etiche andava pensando e trattando. Scriveva agli amici di mano in mano che il concetto gli nasceva: erano pensieri

che si presentavano ad intervalli, dietro vari impulsi, e venivano comunicati all'uno od all' altro senza disegno alcuno. Per questo forse, nella morale più che altrove, si notano alcune contraddizioni.

Eccone una veramente importante. Il duplice fine della vita, cioè la contemplazione di Dio fuori del mondo e la quiete dell'animo quaggiù, come bene supremo, è universale, ossia da tutti conseguibile. Ma in verità, secondo certe idee intorno alla sapienza ed al filosofo, tutti quelli che non sono sapienti si trovano in condizione di inferiorità, non possono raggiungere la quiete come il filosofo, non si possono ben preparare alla vita ultraterrena, e non possono quindi raggiungere il loro fine. Il cozzo deriva dall'aver messo insieme l'idea platonica del filosofo, uomo prediletto da Dio, col concetto del bene supremo secondo la religione cristiana, la quale vuole che sia universale, cioè uguale per tutti e per tutti conseguibile ad un modo.

Poco chiaro è anche il concetto dei beni e dei mali in terra. Talora esprime un grande ottimismo rispetto al mondo, talora invece un grande pessimismo; in un luogo dice che il bene ed il male dipendono dall'uomo, mentre le cose per sè non sono nè buone nè cattive, in un altro scrive che nella vita non abbiamo che male, che il corpo non ci dà che dolore ecc.. Potremmo anche fermarci su qualche

altra difficoltà di minore importanza, ma gioverà venire piuttosto a parlare del contenuto di questa teoria.

Considerata rispetto al contenuto, la dottrina morale di Marsilio appare un grande eclettismo con prevalenza cristiana e neoplatonica. Le due grandi parti di cui si compone concernono i due fini che l'uomo deve tenere avanti: la felicità suprema fuori del mondo, in Dio, e la quiete in terra. Il Ficino è d'accordo con Platone, coi platonici e del resto con molti altri filosofi greci nell'ammettere il vero fine dell'anima in un piacere, sia pure sublime, e non in un dovere. Dovere per lui non è altro che l'esercizio della virtù, la quale a sua volta è soddisfazione, un abito di ben fare che ci conduce alla felicità. Sta coi neoplatonici e coi cristiani quando ammette che la vera felicità non è conseguibile che fuori del corpo, in Dio; cogli epicurei o meglio con Epicuro e con gli stoici quando afferma che l'uomo in terra deve esser lungi da ogni perturbazione, cercare la quiete assoluta dell'animo, adattarsi alla natura, agli eventi, ai dolori, vengano essi dalla sorte o dagli uomini.

Quando afferma che l'anima ha per fine Dio, che il più grande godimento sta nel riposare in lui, nel donarci a lui interamente, noi vediamo assommarsi insieme e il concetto platonico del sommo

bene, e la felicità che il cristianesimo assegna alle anime, e l'estasi di Plotino. A questo proposito merita di essere rilevato l'ufficio che compie la volontà. La felicità suprema non sta nel conoscere, nel penetrare in Dio con la nostra intelligenza, nell'esaminarne la natura dividendolo, nell'impicciolirlo adattandolo alla capacità nostra, ma nell'amarlo, nel trasfondere tutto il nostro affetto in lui per mezzo della volontà, nell'elevarci sull'ali della volontà fino a Dio, e nel donarci a lui. Il Ficino crede di seguire Platone che ricorda ad ogni piè sospinto; parla di continuo dell'intelletto, della superiorità di chi è sapiente sull'ignorante, del sapere come guida nel bene; ma qui introduce un elemento nuovo, contrario al precedente, la volontà. È una concessione fatta alla filosofia cristiana e ad Aristotele, a quell'Aristotele che egli doveva conoscere anche direttamente sulle fonti, perchè qua e là ne riporta de' passi, e perchè, mentre incoraggia alcuni suoi amici a studiare il filosofo di Stagira, mena staffilate a certi sedicenti aristotelici che fanno dire ad Aristotele quello che vogliono (1).

Del resto se le parti di questo edificio non sono

(1) I, 100 (a Giovanni Pietro da Padova) « ai nostri giorni vi sono molti non filosofi, ma filopompi, i quali fanno temerariamente professione di possedere il vero concetto aristotelico, mentre molto raramente ed a spizzico hanno sentito parlare Aristotele, e, quel che

originali, originale è il disegno, e la composizione, disegno e composizione che meritano la nostra considerazione perchè sono il prodotto di un certo momento filosofico e sociale.

La congiunzione o l'applicazione del platonismo alle teorie cristiane se da una parte trova una ragione nel carattere del Ficino, come abbiamo veduto, dall'altra è anche l'espressione di un bisogno del tempo. La religione cristiana allora cristallizzata in formule aride e repugnanti ad una cultura più raffinata, a gusti più delicati, non poteva più avere efficacia sulla nuova generazione. D'altra parte siccome i suoi principii erano ancora potenti e rappresentavano ancora la concezione più larga e più confacente con la scienza e con lo sviluppo del sapere in genere, non poteva essere messa da parte. Orbene il Ficino sorge a dare a questa religione una veste più simpatica, a renderla più accetta a menti colte e raffinate, a gusti temperati con l'arte antica, conciliandola col platonismo.

è più, non un Aristotele che esprime i concetti suoi in lingua greca, ma un Aristotele che balbetta concetti altrui in lingua straniera, del quale nulla quindi hanno inteso. Questi se per caso si sentono garrire tra fanciulli, sembrano volgarmente intendersi di qualche cosa; ma se li interroghi in privato e sul serio, trovi che sanno poco di fisica, poco di matematica e pochissimo di metafisica..... ». In questa lettera raccomanda al Magnifico Arduino Oliviero « peripatetico insigne ».

INDICE

CAPITOLO IV.

LA FELICITÀ FUORI DEL MONDO.

CAPITOLO V.

LA QUIETE FINE DELL'UOMO IN TERRA.

CAPITOLO VI.

VIRTÙ E DOVERI.

CAPITOLO VII.